EDISI REVISI

Nasr Hamid Abu Zaid

Tekstualitas Al-Qur'an

Kritik terhadap Ulumul Qur'an

LKiS

C. Wahyu Al-Qur'an ◆ 41
D. *Al-Qur'ân* dan *Al-Kitâb* ◆ 56
E. *Risâlah* dan *Balâgh* ◆ 61

Bab II PENERIMA PERTAMA ◆ 65
A. Muhammad dan Agama *Hanîf* ◆ 68
B. Agama Ibrahim ◆ 71
C. Situasi Pertama Komunikasi ◆ 73
D. Menghadapi Realitas Berbekal Misi ◆ 79

Bab III *MAKKÎ* DAN *MADANÎ* ◆ 87
A. Kriteria Pembedaan ◆ 88
B. Kriteria Gaya Bahasa ◆ 92
C. Metode Sinkretisme di Antara Riwayat ◆ 95
D. Hipotesa tentang Turun Berulang-ulang ◆ 102
E. Pemisahan antara Teks dan Hukum ◆ 106

Bab IV *ASBÂB AN-NUZÛL* ◆ 115
A. Alasan Diturunkan secara Bertahap ◆ 116
B. Model Penurunan secara Bertahap ◆ 119
C. *Dalâlah*: Antara Kata Umum dan Sebab Khusus ◆ 122
D. Menentukan *Asbâb an-Nuzûl* ◆ 130
E. Ayat Turun Berulang-ulang dan Beberapa Ayat Turun dengan satu Sebab ◆ 135

Bab V *NÂSIKH* DAN *MANSÛKH* ◆ 141
A. Konsep *Naskh* ◆ 142
B. Fungsi *Naskh* ◆ 145
C. Pola-Pola *Naskh* ◆ 150
D. Pemisahan antara Hukum dan Bacaan ◆ 156
E. *Naskh* dan Teks *Azali* ◆ 161

Bagian II MEKANISME TEKS ◆ 167

Bab I *I'JÂZ* ◆ 169
A. Al-Qur'an dan Puisi ◆ 171
B. Al-Qur'an dan Sajak ◆ 176

Bahan dengan hak cipta

C. *I'jâz* di Luar Teks ◆ 179
D. *I'jâz* di Dalam Teks ◆ 183
E. *I'jâz* di Dalam Bahasa Teks (*Nazhm*) ◆ 189

Bab II MUNÂSABAH ANTARAYAT DAN SURAT ◆ 197
A. *Munâsabah* Antarsurat ◆ 200
B. *Munâsabah* Antarayat ◆ 208

Bab III AMBIGUITAS DAN DISTINGSI ◆ 219
A. Yang Tersurat dan Tersirat ◆ 221
B. *Mujmal* ◆ 226
C. Perbedaan yang Menimbulkan Anggapan Adanya Kontradiksi ◆ 229
D. Penggalan Huruf pada Awal Surat ◆ 233

Bab IV *'ÂMM* DAN *KHÂSHSH* ◆ 243
A. Mekanisme Ke-*'umûm*-an ◆ 248
B. Mekanisme Ke-*khushûsh*-an ◆ 258
C. *Mutlaq* dan *Muqayyad* ◆ 270

Bab V *TAFSÎR* DAN *TA'WÎL* ◆ 275
A. *Tafsîr* dan *Ta'wîl* (Makna Bahasa) ◆ 281
B. Makna Istilah ◆ 293
C. Mekanisme-mekanisme *Ta'wîl* ◆ 299

Bagian III PERUBAHAN KONSEP DAN FUNGSI TEKS ◆ *307*

A. Ilmu-Ilmu Kulit dan Cangkang (Lapis Luar) ◆ 313
B. Ilmu-Ilmu Inti (Lapis Teratas) ◆ 317
1. *Ma'rifatullah* ◆ 317
2. Jalan menuju Allah ◆ 325
3. Penjelasan mengenai situasi ketika sampai tujuan, *wushûl,* (pahala dan siksa) ◆ 329
C. Ilmu-Ilmu Inti (Lapis Terbawah) ◆ 331
1. Ilmu Fiqh ◆ 332
2. Ilmu *Kalâm* ◆ 336
3. Cerita Al-Qur'an ◆ 337

Bahan dengan hak cipta

D. Kedudukan Ahli Fiqh dan *Mutakallimîn* ◆ 338
E. *Ta'wîl* (dari Kulit ke Inti) ◆ 340
F. *Ta'wîl* (dari Metafor ke Hakikat) ◆ 349
G. Awam dan Elit (Zahir dan Batin) ◆ 355
H. Tingkatan Hierarki Teks ◆ 362

TABEL ◆ 377

APENDIKS ◆ 385

DAFTAR PUSTAKA ◆ 389

INDEKS ◆ 393

Bahan dengan hak cipta

PENDAHULUAN
WACANA AGAMA DAN METODE ILMIAH

Sebagai teks bahasa, Al-Qur'an dapat disebut sebagai teks sentral dalam sejarah peradaban Arab. Bukan bermaksud menyederhanakan jika dikatakan bahwa peradaban Arab-Islam adalah "peradaban teks". Artinya, bahwa dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas landasan di mana "teks" sebagai pusatnya tidak dapat diabaikan. Ini tidak berarti bahwa yang membangun peradaban hanya teks semata. Sebab, teks apa pun tidak dapat membangun peradaban dan tidak pula mampu memancangkan ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Peradaban dan kebudayaan dibangun oleh dialektika manusia dengan realitas di satu pihak, dan dialognya dengan teks di pihak lain. Peradaban dibentuk oleh interaksi dan dialektika manusia dengan realitas—dengan segala struktur yang membentuknya: ekonomi, sosial, politik, dan budaya. Dalam peradaban kita, Al-Qur'an memiliki peran budaya yang tak dapat diabaikan dalam membentuk wajah peradaban dan dalam menentukan sifat dan watak ilmu-ilmu yang berkembang di dalamnya. Kalau boleh menyimpulkan peradaban dalam satu dimensi saja maka dapat dikatakan bahwa peradaban Mesir Kuno adalah peradaban "pascakematian", peradaban Yunani adalah

Bahan dengan hak cipta

peradaban "akal", sementara peradaban Arab-Islam adalah peradaban "teks".

Apabila peradaban ini berpusat di sekitar "teks", sebagai salah satu poros utamanya (peradaban), maka tak pelak lagi, interpretasi (*ta'wîl*)—sebagai sisi lain dari teks—merupakan salah satu mekanisme kebudayaan dan peradaban yang penting dalam memproduksi pengetahuan. Interpretasi mungkin bersifat langsung, artinya muncul dari interaksi langsung dengan teks, dan dari upaya intensif untuk menghasilkan signifikansi dan makna teks. Interpretasi semacam ini dapat dijumpai dalam disiplin ilmu-ilmu agama. Mungkin pula, interpretasi itu berjalan tidak secara langsung, seperti yang kita temukan dalam disiplin ilmu-ilmu lain. Ketika teks menjadi sentral suatu peradaban atau kebudayaan maka dapat dipastikan tafsir dan interpretasi akan beragam, dan keragaman interpretasi ini terjadi karena berbagai faktor. Faktor terpenting, umpamanya, adalah sifat atau watak ilmu yang disentuh oleh teks, maksudnya disiplin tertentu menentukan tujuan interpretasi dan pendekatannya. Faktor kedua adalah horizon epistemologi yang dipergunakan oleh seorang ilmuwan dalam menangani teks. Melalui horizon tersebut ia berusaha memahami teks, atau mengusahakan teks mengungkapkan dirinya. Faktor-faktor ini tidak berdiri sendiri, dalam pengertian satu faktor paling dominan dalam proses interpretasi. Faktor-faktor ini bergerak secara interaktif dan dinamik dalam proses interpretasi apa pun.

Oleh karena peradaban Arab memberikan prioritas sedemikian rupa terhadap teks Al-Qur'an dan menjadikan interpretasi sebagai metode, maka dapat dipastikan bahwa peradaban ini memiliki suatu konsep, meskipun implisit, tentang hakikat teks dan metode-metode interpretasinya. Meski demikian, dalam kenyataannya aspek interpretasi mendapatkan sedikit perhatian dalam beberapa kajian yang difokuskan pada ilmu-ilmu agama semata dengan mengabaikan ilmu-ilmu lainnya, sementara konsep "teks" belum disentuh melalui kajian yang mampu mengeksplorasi konsep tersebut dalam tradisi kita—jika memang ada—, atau berusaha merumuskan dan mengkristalkannya jika konsep itu belum ada. Pengkajian konsep teks tidak sekadar petualangan intelektual dalam tradisi saja, tetapi lebih dari itu merupakan pencarian "dimensi" yang hilang dalam tradisi tersebut, yaitu dimensi yang dapat membantu kita untuk merumuskan "kesadaran ilmiah" atas tradisi.

Generasi liberal-reformis sebenarnya menyadari pentingnya "dimensi" ini dalam tradisi kita, tetapi teriakan dan peringatan-peringatan mereka lenyap begitu saja diterpa angin. Hal itu karena terdapat beberapa kekuatan di dalam realitas sosial dan budaya yang tidak menghendaki terwujudnya "kesadaran ilmiah" tersebut karena kesadaran itu akan membebaskan tradisi

Bahan dengan hak cipta

dari "kepentingan-kepentingan ideologis mereka" yang berusaha mempertahankan dan mendukung situasi dan kondisi sosial yang bobrok (*status quo*). Kalaupun kekuatan-kekuatan transformasi dan reformasi dalam perjuangannya melawan kebobrokan sosial dan intelektual berusaha berpegang pada tradisi, namun cara yang mereka pergunakan sama yaitu "kepentingan ideologis". Oleh karena itu, tidak disangsikan bahwa yang keluar sebagai pemenang dalam pertarungan "kepentingan ideologis" ini adalah pemikiran konservatif *status quo*. Hal itu karena keterkaitan pemikiran tersebut dengan tradisi memiliki hubungan yang erat dengan sejarah panjang hegemoni pemikiran konservatif atas tradisi itu sendiri.

Sebenarnya kajian tentang konsep teks adalah kajian tentang hakikat dan sifat Al-Qur'an sebagai teks bahasa. Ini berarti bahwa kajian ini memperlakukan Al-Qur'an sebagai *Kitab Agung* berbahasa Arab. Kajian ini membicarakan pengaruh abadi kesusastraannya. Al-Qur'an merupakan kitab stilistika Arab yang paling sakral, apakah di dalam agama memang dipandang demikian atau tidak. Pengkajian sastra Al-Qur'an dalam tataran stilistikanya—tanpa mempertimbangkan aspek keagamaannya—kami, bangsa Arab asli maupun keturunan, anggap sebagai tujuan utama dan sasaran puncak yang harus mendahului kepentingan dan tujuan lainnya. Baru setelah menuntaskan kajian sastra, siapa saja yang mempunyai kepentingan berhak untuk mengarahkan tujuannya pada Kitab tersebut; mengambil dan menukil apa saja yang dikehendakinya; menjadikannya sebagai rujukan bagi masalah hukum, keyakinan, moral, reformasi sosial, ataupun yang lainnya. Tujuan-tujuan sekunder tersebut sedikit pun tidak akan terwujud sebagaimana mestinya, kecuali apabila Kitab Agung berbahasa arab tersebut dikaji terlebih dahulu secara sempurna dan serius atas dasar kajian sastranya.[1]

Kajian sastra—dengan "teks" sebagai konsep sentralnya—cukup menjamin terwujudnya "kesadaran ilmiah" yang dapat kita pergunakan untuk mengatasi dominasi "kepentingan ideologis" dalam peradaban dan pemikiran kita. Namun demikian, kajian tentang konsep tersebut, dan upaya mengkristalkan serta merumuskannya, dapat dilakukan apabila "ilmu-ilmu Al-Qur'an" dibaca ulang dengan pembacaan baru dan serius. Apa yang dilakukan oleh wacana agama kontemporer terhadap "ilmu-ilmu Al-Qur'an", demikian pula terhadap "ilmu-ilmu hadits", terbatas hanya mengulang dan mengulang. Ini terjadi karena banyak di antara ulama kita yang mempunyai asumsi bahwa dua jenis ilmu tersebut masuk dalam wilayah ilmu yang "sudah matang dan sudah selesai" (*nadhajat wa-ẖ-taraqat*) sehingga generasi kemudian (*khalâf*) tak lagi memiliki apa pun yang dapat disumbangkan pada apa yang

[1] Amin al-Khuli, Dâ'irah al-Ma'ârif al-Islâmiyyah, Materi *Tafsir*.

Bahan dengan hak cipta

sudah dihasilkan generasi tua. Ulama kita tidak membaca—padahal mereka sering mengutip darinya—perkataan as-Suyuthi:

> "Ilmu, meskipun banyak jumlahnya dan bertebaran di ujung barat dan ujung timur, namun sebenarnya batasannya bagaikan lautan dengan dasar yang tak diketahui, dan ujungnya bagaikan gunung menjulang tinggi yang tidak dapat dicapai puncaknya. Oleh karena itu, sangat terbuka lebar bagi seorang sarjana dari masa ke masa untuk memasuki bagian-bagian yang tidak disentuh oleh para ulama terdahulu."[2]

Oleh karena itu, kita melihat kebanyakan di antara mereka menukil dari as-Suyuthi bagian yang mudah dipahami oleh anak-anak remaja dan para mahasiswa. Tujuan mereka bukanlah menulis, apalagi mengkaji dan meneliti, seperti yang dilakukan oleh ulama kuno. Bahkan tujuan paling utama mereka adalah menyederhanakan buku-buku lama dengan mencabut seluruh karakteristiknya demi mendapatkan harta dan nama. Apabila mereka melakukan itu dengan hati yang tulus dan ikhlas maka tujuan menulis dan mengarang tersebut mencari berkah dan mendekatkan diri kepada Allah melalui amal saleh, tentunya amal saleh yang paling penting adalah menulis tentang "Al-Qur'an" atau "hadits Nabi Saw" dan ilmu-ilmunya. Mencari berkah pada dasarnya mensyaratkan adanya amal yang pantas untuk dijadikan sebagai alat mendekatkan diri kepada Allah. Tidak disangsikan bahwa setiap amal memiliki kompetensinya sendiri yang menjadikan amal tersebut benar, tanpa itu amal menjadi tidak ada sama sekali. Kajian ilmiah merupakan amal yang memiliki banyak persyaratan. Tentunya, menukil dari ulama kuno dan melakukan penyederhanaan yang justru merusak dalam salah satu wilayah kajian terpenting (Al-Qur'an), sama sekali bukan termasuk syarat-syarat tersebut. Apabila "kajian ilmiah" tidak memiliki syarat-syarat objektif yang dikenal oleh para ilmuwan, bagaimana mungkin dapat dijadikan sebagai amal? Lebih-lebih dikatakan sebagai amal saleh untuk mendekatkan diri kepada Allah, untuk mendapatkan pahala dan "berkah" dari-Nya?

A. Antara Konservatif dan Reformasi

Tantangan kultural dan sosiologis yang tengah dihadapi oleh bangsa kita saat ini berbeda dari tantangan yang pernah dihadapi oleh bangsa kita tujuh abad yang lalu atau lebih ketika az-Zarkasyi (wafat 794 H) menulis *Al-Burhân fi 'Ulûm Al-Qur'ân*, atau ketika as-Suyuthi (wafat 910 H) menulis *Al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'ân*. Tantangan yang menghadang mereka pada saat

---

[2] As-Suyuthi, *Al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'ân*, Juz I, hlm. 3.

Bahan dengan hak cipta

itu adalah bagaimana mempertahankan memori kultural bangsa, peradaban, dan pemikirannya dalam menghadapi serbuan *Pasukan Salib* dari Barat. Oleh karena itu, karya-karya di bidang ilmu-ilmu Al-Qur'an dan ilmu-ilmu hadits (Ibnu Shalah, wafat 643 H), dicermati sebagai upaya menghimpun aneka ragam tradisi ke dalam wilayah "teks" keagamaan, dan sebagai upaya untuk mempermudah agar dapat dijangkau oleh pembaca dan pencari ilmu. Upaya itu dimaksudkan untuk memfokuskan dan meringkas ilmu-ilmu tersebut agar dapat dikuasai dalam waktu yang singkat dengan usaha yang minimal.

Proses tersebut pada dasarnya merupakan respons kultural terhadap situasi yang mengharuskan nalar Arab menarik diri ke dalam, berlindung di dalam wilayah ilmu "teks" dan berkonsentrasi pada kebudayaan dan pemikiran sendiri untuk melindungi dan mempertahankan kebudayaan dari kemusnahan dan kehancuran. Apabila kesatuan politik telah menjadi ilusi akibat kekuasaan minoritas militer terhadap wilayah-wilayah Islam dan pertarungan yang terjadi di antara minoritas militer itu sendiri maka kesamaan kultural dan intelektual dapat menjadi realitas substitusional yang dapat diandalkan untuk menghadapi perpecahan politik. Apabila tiang-tiang penyangga imperium Islam dengan kekuasaannya yang membentang telah runtuh, dan wilayah-wilayah pinggiran telah terampas maka "kesamaan budaya" akan tetap meneguhkan keunggulan kaum muslimin atas musuh-musuh mereka.

Akan tetapi, proses-proses tersebut—yang sedemikian penting dari sisi kultural—berlangsung melalui konsep agama yang diformulasikan oleh trend-trend pemikiran konservatif yang berkembang dalam arus peradaban Arab-Islam. Yang dapat dikatakan mengenai konsepsi tersebut saat ini, paling tidak, adalah bahwa konsep inilah yang memisahkan "teks" dari konteks situasi objektif-historisnya. Konsepsi inilah yang menceraikan teks dari sifat aslinya sebagai "teks" bahasa, dan mengubahnya menjadi sesuatu yang memiliki kesakralan (proses chosifikasi, *tasy-yî'*)). Al-Qur'an telah diubah menjadi *mushhaf*, menjadi perhiasan. Permasalahan ini akan kita bahas secara detil kemudian. Yang ingin kami singgung di sini adalah bahwa perubahan sifat dan watak teks, termasuk juga fungsinya, merupakan produk dari sejumlah trend kultural yang hegemonik-kultur konservatif; budaya kelas-kelas sosial yang cenderung mendukung para petualang militer. Pemusatan pada fungsi tertentu dari sebuah teks—dengan mengabaikan fungsi-fungsi lainnya yang mungkin ada dalam teks tersebut—terkait dengan trend umum yang mendominasi gerak dialektik kebudayaan dengan realitas yang dirumuskan dan diekspresikannya. Oleh karena perubahan fungsional yang terjadi pada teks agama dalam gerak (perkembangan) kebudayaan Arab ini sulit untuk ditelusuri secara cermat maka kami cukup menunjukkan bahwa ada unsur-unsur dominan non-Arab yang menentukan gerak perkembangan realitas

Bahan dengan hak cipta

Arab-Islam, yaitu unsur-unsur militer dari kalangan Saljuk, Turki, dan Dailam, kemudian dominasi Daulah Usmaniyyah atas dunia Islam hingga Perang Dunia I.

Dominasi militer dengan segala kekuatan yang diandalkan, faktor ini saja cukup efektif untuk menghancurkan gerak interaktif yang dinamis antara teks dan realitas. Situasi ini sangat berpengaruh terhadap hubungan dan interaksi teks Al-Qur'an dengan realitas. Dapat dikatakan bahwa kaum militer telah membentuk kekuatan yang bertugas melindungi batas-batas politik masyarakat Islam dari gempuran bangsa Tartar dan tentara Salib. Ini merupakan kenyataan yang tidak dapat dipungkiri oleh siapa pun. Akan tetapi, efek yang ditimbulkannya adalah praktik kekerasan terhadap masyarakat dan terjadinya kemunduran peradaban, dua hal ini tidak dapat dipungkiri. Kelompok militer secara individual sebenarnya orang-orang Islam yang berhati baik, kalau kita mau berbaik sangka kepada mereka, tetapi harus diingat bahwa ujung-ujungnya mereka mewakili kelas penguasa militer juga. Mereka mengembangkan semua yang mungkin dipraktikkan, kediktatoran militer; mengedepankan kekuatan materi dan merendahkan pentingnya kesadaran intelektual dan kultural. Mereka memerankan kediktatoran militer dengan segala sepak terjangnya, memasung pikiran dan menolak dialog sesuai dengan prinsip disiplin komando militer. Sikap disiplin keras dan kesetiaan *ala* militer ini akan berubah menjadi tragedi apabila ditransfer ke dalam wilayah budaya dan intelektual. Selain itu, kelompok militer tersebut berasal dari non-Arab sehingga dapat kita ketahui bagaimana teks-teks agama ini mengalami transformasi dari objek yang harus dipahami dan ditafsirkan, menjadi sesuatu yang dipergunakan untuk sebuah hiasan atau sekadar untuk mencari berkah. Demikianlah, Al-Qur'an berubah dari "sebuah teks" menjadi *mushhaf*, dari tanda menjadi sesuatu (yang hampa makna).

Pada abad IV Hijriah, Abu Taib al-Mutanabbi mengeluhkan tidak adanya apresiasi sama sekali, atau tidak adanya pemahaman Kafur al-Ikhsyidi, terhadap puisinya. Ia memaki-maki zaman yang telah memaksanya menggubah puisi di istana semacam itu. Bagaimana dengan kita pada saat ini, semua potensi dunia Islam dikuasai oleh orang-orang semacam Kafur al-Ikhsyidi, bahkan mungkin lebih parah lagi? Kelesuan dan kelemahan yang menimpa teks-teks puisi akibat tidak ada penguasa yang mampu memberikan apresiasi, mampu menikmati, dan memberikan penghargaan terhadap puisi, menjadi fenomena yang menimpa keseluruhan kebudayaan. Kebudayaan menjadi lesu dan kering. Kelesuan ini berpengaruh terhadap "teks" agama. Teks agama dipisahkan dari gerak realitas melalui apa yang disebut dengan "pintu ijtihad tertutup". Seiring dengan kelesuan budaya resmi itu, budaya populer tumbuh dan berkembang. Wilayah teks pun kemudian berubah dari wilayah penafsiran

Bahan dengan hak cipta

dan interpretasi menjadi wilayah seni visual, seni rupa, dan musik. Akibatnya, wilayah kesenian semakin marak sementara kesusastraan demikian terpuruk. Seni-seni suara berkembang pesat, terutama dalam melantunkan Al-Qur'an, kaligrafi, dekorasi, dan Arabiska. Berkembang pula seni-seni bangunan dan lukis. Seni-seni lukis ini berkembang pesat di Persi dan India.

Jika tantangan kultural yang menghadang bangsa kita tujuh abad yang lalu menentukan cara-cara yang ditempuh ulama dalam menulis dan mengarang, mereka menghimpun semua yang ada kaitannya dengan teks, erat ataupun tipis, di bawah judul "Ilmu-Ilmu Al-Qur'an", maka tantangan yang menghadang kita sekarang memaksa kita untuk menempuh cara lain. Masalah kita saat ini bukan lagi menjaga tradisi dan kebudayaan kita dari kepunahan dan kehancuran, meskipun ini merupakan masalah yang penting di setiap masa bagi setiap bangsa. Yang ingin kami katakan adalah bahwa masalah tersebut bukan "prioritas utama" pada saat ancaman telah mencapai "eksistensi" itu sendiri. Persekutuan antara musuh eksternal, imperialisme internasional dan zionisme Israel, dengan kekuatan-kekuatan internal yang konservatif-hegemonik merupakan kenyataan yang nyata bagi siapa pun. Atas dasar ini, sikap yang harus kita tempuh saat ini adalah bagaimana mempertahankan eksistensi kita sendiri setelah musuh berhasil atau nyaris menjebol barisan sebagai upaya terakhir untuk membentuk kembali kesadaran kita, atau tepatnya mencabut kesadaran kita yang sebenarnya untuk kemudian digantikannya—lewat institusi-institusi kultural dan informasinya—dengan kesadaran palsu yang menggiring kita tunduk total dan merasa tergantung pada rencana-rencananya dalam segala aspek. Jika ulama kuno berhasil merespons tantangan yang menghadang mereka hingga tradisi kita tetap terlestarikan maka tradisi yang kita warisi dari mereka berarti tradisi konservatif dalam pengertian seperti yang kami singgung di atas. Sekarang, apa yang kiranya dapat kita, sebagai sarjana dan ilmuwan, lakukan untuk merespons tantangan masa kini?

Jawaban terhadap pertanyaan tersebut tentunya berbeda-beda sesuai dengan perbedaan dalam menyikapi realitas, dengan segala kekuatan dan pertarungan yang ada di dalamnya, yang kita alami. Jawaban tersebut berbeda-beda pula sesuai dengan perbedaan kesadaran sarjana—yang muncul dari sikapnya—terhadap problematika realitas dan klasifikasi yang ia lakukan terhadap problem tersebut sesuai dengan skala prioritas yang ada dalam benaknya. Sebagian berpendapat, umpamanya, bahwa jalan keluar yang sebenarnya bagi kita adalah kembali pada Islam dengan cara menerapkan hukum-hukum Islam dan menjadikannya sebagai hukum bagi seluruh kehidupan kita: ekonomi, sosial, dan politik hingga persoalan-persoalan kecil dalam kehidupan individu dan masyarakat. Para pendukung pendapat ini, meskipun

Bahan dengan hak cipta

saat ini suaranya paling lantang—lantaran berbagai faktor situasi yang tidak perlu disinggung di sini—hampir tidak dapat menyodorkan kepada kita konsep-konsep universal mengenai perubahan ekonomi, sosial, dan politik. Yang mereka lakukan tidak lebih dari sekadar menyodorkan kemajuan dan peradaban yang pernah dicapai oleh kaum muslimin dengan Islamnya. Mereka menafsirkan kemajuan tersebut hanya karena kaum muslimin mengikuti teks-teks dan menjadikannya sebagai pegangan hukum dalam kehidupan mereka. Apabila kita ajukan pertanyaan kepada mereka, bagaimana wujud dari kembali kepada "Islam" itu, apabila benar anggapan mereka bahwa kita telah jauh dari Islam? Kita nyaris tidak mendapatkan jawaban apa pun selain "penerapan hukum-hukum syari'at", tuntutan yang diadopsi dan diserukan saat ini oleh semua kekuatan yang mengklaim dirinya berbicara atas nama agama.

Tuntutan menerapkan hukum-hukum syari'at Islam dan menganggapnya sebagai prioritas utama dalam pemikiran agama kontemporer, meskipun dasar-dasar teoretiknya diterima, merupakan tuntutan yang melangkahi dan mengabaikan realitas, khususnya apabila penerapan tersebut dibatasi pada persoalan penerapan hukum-hukum pidana (*hudûd*), seperti yang dikehendaki oleh kebanyakan komunitas yang mengatasnamakan dirinya sebagai "islami".[3] Tujuan agama dibatasi pada hukum merajam pelacur, memotong tangan pencuri, mencambuk pemabuk, dan seterusnya, berarti mengabaikan maksud syari'at dan tujuan wahyu dalam mengundangkan hukum pidana tersebut. Syari'at, sebagaimana diketahui oleh pelajar pemula dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an, membentuk dirinya beriringan dengan gerak perkembangan realitas masyarakat Islam. Oleh karena itu, kita menemukan bahwa teks Al-Qur'an fase Madinah, kandungan dan gaya bahasanya berbeda dengan teks fase Makah. Perbedaan kandungan dan gaya bahasa ini merupakan refleksi dari perubahan dua fase ini dalam perkembangan wahyu. Fase pertama meletakkan dasar-dasar masyarakat baru yang berseberangan dengan masyarakat lama yang dominan di Makah. Pada fase ini, teks difokuskan pada upaya pembentukan nalar baru bagi masyarakat baru, yang tercermin pada akidah tauhid dan penolakan terhadap kemusyrikan. Fase ini menciptakan dasar-dasar yang akan dipakai membentuk kembali kesadaran terhadap sesuatu yang sejalan dengan realitas baru yang ingin dibentuk oleh teks. Pada fase ini,

---

[3] Sesungguhnya, menyebut pemikiran sendiri dan kekuatan-kekuatan tertentu—sosial atau politik—sebagai religius atau islami, berkonotasi kelompok-kelompok atau kekuatan-kekuatan lainnya tidak memiliki atribut demikian. Atribut-atribut tersebut diterima dan dipergunakan dalam menamakan "kekuatan-kekuatan" tersebut—sosial atau politik lainnya—, semakin mengentalkan negasi dan eksklusivitas dua atribut tersebut "religius" dan "islami". Semua ini, pada akhirnya, semakin menguatkan konsep "agama" hanya sebagai syiar dan ritual, padahal "agama" merupakan konsep kultural yang umum, melampaui batas-batas akidah dan ritual.

Bahan dengan hak cipta

tidak diperlukan perundang-undangan apa pun yang bersifat praktis sebab perundang-undangan dibentuk untuk realitas yang hidup secara dinamis.

Fase kedua perkembangan wahyu adalah fase "pembangunan sosial" dan legislasi pembangunan tersebut. Fase ini dimulai seiring dengan stabilitas masyarakat baru di wilayah yang dimungkinkan menjadi dasar bagi suatu negara yang memiliki sifat-sifat dan batas-batas wilayah yang jelas. Wilayah tersebut adalah Madinah. Di sini, dasar-dasar kemasyarakatan telah terpenuhi. Seiring dengan perbedaan corak antara masyarakat baru di "Madinah" dengan masyarakat lama di "Makah", muncullah pertentangan antara kedua masyarakat tersebut, dan legislasi mulai dibutuhkan. Dengan demikian, tuntutan menerapkan hukum-hukum syari'at sebenarnya melupakan fakta bahwa konsep *hudûd* mengasumsikan adanya objek yang dihukumi sebab tidak ada hukuman, *had*, tanpa muatan yang dikandungnya sebagai sasaran *had*. Tujuan syari'at melalui *hudûd* tersebut adalah melindungi masyarakat dari penyimpangan dan orang-orang yang menyimpang, artinya bahwa hukum pidana pertama-tama mengasumsikan adanya masyarakat muslim yang dilindungi oleh hukum tersebut. Apabila titik tolak teoretis wacana agama kontemporer—meskipun pandangan-pandangan lebih lanjut dari para tokohnya berbeda-beda—adalah bahwa masyarakat kontemporer adalah masyarakat "jahiliah" maka menggelindingkan prinsip "penerapan hukum-hukum syari'at" bagaikan menyemai di lautan yang tiada gunanya. Sayangnya, semua partai politik di negara kita mengadopsi tuntutan tersebut, meskipun titik tolak teoretis masing-masing partai kita asumsikan berbeda-beda. Hal ini menunjukkan betapa kacau pemikiran agama dalam budaya kontemporer kita.

Jika solusi yang diajukan kelompok konservatif (*salafi*)—secara substansial—tanpa disadari mengingkari tujuan wahyu dan maksud syari'at, ketika "teks" dipisahkan dari realitas melalui tuntutan menerapkan "teks" yang mutlak pada "realitas" yang juga mutlak maka upaya kristalisasi konsep teks diharapkan dapat menghilangkan sebagian dari kekacauan tersebut sekaligus dapat menyingkapkan topeng yang menutupi wajah pemikiran "konservatif" tersebut, pengaruhnya terhadap tradisi dan kaitannya yang erat dengan arus budaya kelas penguasa, arus budaya resmi-dogmatis.

Kelompok oposisi terhadap kelompok di atas dalam wacana agama kontemporer adalah aliran "reformasi", aliran pemikiran yang memandang bahwa kita tidak mungkin mengikuti ulama kuno sebab mereka hidup pada masanya, mereka berijtihad, membangun dasar-dasar ilmu, mendirikan peradaban, menciptakan filsafat, dan merumuskan pemikirannya sendiri. Ringkasnya, semua itu merupakan "tradisi" yang kita warisi dari mereka, tradisi yang masih memberikan andil dalam membentuk kesadaran kita dan ma-

Bahan dengan hak cipta

sih mempengaruhi perilaku kita, sadar ataupun tidak. Jika kita tidak dapat mengabaikan dan memandang sebelah mata terhadap tradisi tersebut, demikian pula kita tidak dapat menerimanya begitu saja, justru kewajiban kita adalah merumuskannya kembali. Kita buang apa saja yang tidak sejalan dengan masa kita, sementara aspek-aspek positifnya kita pertegas, kita perbarui, dan kita rumuskan dalam bahasa yang sejalan dengan masa kita. Pembaruan semacam ini menjadi keharusan manakala kita menginginkan krisis kontemporer dapat kita atasi. Pembaruan semacam inilah yang menyatukan antara otentisitas dengan kekinian, pembaruan yang mengaitkan antara yang baru dengan yang lama.

> "Persoalannya bukan 'memperbarui tradisi' atau 'tradisi dan pembaruan' sebab yang menjadi permulaan adalah 'tradisi'. Pembaruan dilakukan dalam rangka kesinambungan kebudayaan nasional, peletakan landasan bagi masa kini, dorongan ke arah kemajuan, dan keterlibatan dalam persoalan perubahan sosial. Tradisi merupakan titik awal sebagai tanggung jawab kultur-kebangsaan. Dan, pembaruan merupakan penafsiran kembali terhadap tradisi sesuai dengan kebutuhan masa. Yang lama mendahului yang baru, dan otentisitas menjadi landasan bagi kekinian."[4]

Pembaruan didasarkan pada asas adanya "asal" yang lama. Namun demikian, "asal" yang lama yang tak lain adalah tradisi itu sendiri, tidak tunggal, tetapi beraneka ragam sesuai dengan aneka ragam kekuatan yang memproduksinya. "Tradisi" bukan fakta tunggal, tetapi berbagai kecenderungan dan aliran yang mengekspresikan sikap, kekuatan sosial, ideologi-ideologi, dan berbagai macam pandangan.

> "Dengan demikian, tradisi tidak memiliki eksistensi yang independen, terlepas dari realitas yang dinamis dan selalu berubah, yang mengekspresikan semangat zaman, pembentukan generasi dan fase perkembangan sejarah. Jadi, tradisi merupakan kumpulan interpretasi yang diberikan oleh masing-masing generasi sesuai dengan tuntutan-tuntutannya. Terlebih lagi bahwa landasan dasar utama yang menjadi sumber munculnya tradisi tersebut memungkinkan munculnya kemajemukan. Sebab, yang mendasari landasan dasar utama tersebut adalah realitas. Tradisi bukan berupa kumpulan akidah yang bersifat teoretis-statis, dan fakta-fakta mati yang tidak menerima perubahan, tetapi berwujud sejumlah realisasi dari banyak teori yang muncul dalam situasi tertentu, dalam kondisi sejarah tertentu, dan di dalam kelompok masyarakat tertentu yang memberikan pandangan mereka mengenai alam."[5]

---

[4] Hasan Hanafi, *At-Turâts wa at-Tajdîd*, hlm. 11.

[5] *Ibid.*, hlm. 13.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Ada dua tujuan yang hendak diwujudkan kajian ini: *pertama*, merajut kembali hubungan antara kajian-kajian Al-Qur'an dengan kajian-kajian sastra dan kajian-kajian kritis, setelah hubungan keduanya mengalami keretakan dalam kesadaran modern sebagai akibat dari berbagai faktor yang akhirnya memisahkan muatan tradisi dengan berbagai metode kajian ilmiah. Sebagai akibatnya, kajian-kajian keislaman menjadi wilayah yang tidak jelas di antara disiplin-disiplin akademis. Sebenarnya, kajian-kajian ini (ilmu-ilmu Al-Qur'an) terdiri dari berbagai ilmu yang porosnya satu, yaitu "teks", apakah berupa Al-Qur'an ataupun hadits Nabi Saw. Kajian "teks" (Al-Qur'an) sebagai teks bahasa, maksudnya dari sisi struktur, semantik, dan kaitannya dengan teks-teks yang lainnya dalam kebudayaan tertentu (intertekstual), masuk dalam wilayah "kajian sastra" menurut kesadaran kontemporer. Teks dapat menjadi objek kajian dalam ilmu-ilmu lain. Teks dapat berubah menjadi objek kajian linguistik dengan segala cabangnya, mulai dari fonetik sampai semantik dan leksikografinya. Ahli bahasa dan nahwu mengkaji teks Al-Qur'an, meski demikian mereka tetap sebagai sarjana bahasa dan nahwu. Dapat saja dikatakan bahwa teks Al-Qur'an adalah teks yang unik, dan keunikannya muncul dari sumbernya yang suci dan Ilahi, namun ia tetap merupakan teks bahasa yang terkait erat dengan peradaban tertentu. Inilah yang kami harapkan dapat dieksplorasi oleh kajian ini.

Teks Al-Qur'an—objek ilmu-ilmu Al-Qur'an—dapat dipelajari dari berbagai sudut ilmu pengetahuan, dan memang seperti itulah yang terjadi dalam ilmu-ilmu tradisi, namun demikian kajian-kajian tersebut tidak mengubah ilmu-ilmu tersebut dari wataknya sendiri. Persoalan *i'jâz*, umpamanya, telah dikaji dari berbagai macam sudut pandang ilmu. Persoalan tersebut dikaji kaum teolog dalam rangka menetapkan kenabian, dan oleh para ahli balaghah dikaji untuk menyingkapkan aspek-aspek kebahasaan dari *i'jâz*. Selain itu, ia dipandang sebagai pengantar bagi ilmu-ilmu fiqh dan ushul fiqh. Dengan demikian, ilmu-ilmu ini muncul dari ilmu-ilmu Al-Qur'an.

Apabila persoalan ini dibicarakan panjang lebar, kita akan sampai pada kesimpulan bahwa konsep "kajian-kajian keislaman" tidak mencerminkan satu ilmu tertentu, tetapi memuat banyak ilmu dan disiplin. Di antara cabang ilmu bahasa Arab, tidak ada pengantar untuk kajian teks Al-Qur'an, kecuali satu di antara dua disiplin: *bahasa* atau *sastra*. Dua aspek ini dalam metodologi pengajaran sastra kontemporer tidak terpisahkan.

Sebagaimana dalam kajian sastra, konsep "teks" menduduki posisi sentral dalam kajian "ilmu-ilmu Al-Qur'an". Perbedaan metode dan pendekatan kritis dalam mengkaji teks-teks sastra pada dasarnya terletak pada perbedaan dalam menentukan hakikat, karakteristik, dan fungsi "teks". Konsep teks sebagai konsep dasar tidak hanya dalam kajian-kajian sastra,

Bahan dengan hak cipta

tetapi juga dalam ilmu-ilmu humaniora, dalam kebudayaan secara umum.[6] Atas dasar itu, kajian ini berada dalam jantung kajian sastra. Gagasan mengkaji Al-Qur'an sebagai teks sebenarnya hanya respons terhadap seruan lama yang karena situasi dan kondisi berlalu tanpa realisasi. Gagasan tersebut dilontarkan Profesor Amin al-Khuli, sebagaimana yang telah saya singgung sebelumnya. Kajian ini, dari sisi lain, merupakan kelanjutan dari upaya-upaya mengaitkan tradisi dengan metodologi ilmiah kontemporer, atau dengan kata lain upaya-upaya untuk memandang dan mengkaji tradisi dari sudut pandang kesadaran kekinian kita. Tradisi merupakan sekumpulan teks yang dari waktu ke waktu maknanya tersingkap seiring dengan pembacaan baru. Setiap pembacaan baru merupakan upaya interpretasi kembali terhadap masa lalu melalui masa kini. Pengkajian konsep teks dalam tradisi kita sebenarnya kajian terhadap konsep sentral bagi tradisi ini pada satu sisi, dan merupakan upaya untuk mengeluarkan signifikansi tradisi tersebut dalam rangka meletakkan dasar-dasar konsep teks kontemporer pada sisi lain.

Oleh karena teks Al-Qur'an merupakan teks Islam maka tujuan *kedua* dari kajian ini adalah upaya mendefinisikan konsep "Islam" secara objektif, sebuah konsep yang mengatasi tesis-tesis ideologis dari berbagai macam kekuatan sosial-politik dalam realitas Arab-Islam. Pakar di bidang "kajian keislaman" atau dalam bidang "ilmu-ilmu Al-Qur'an" tidak dapat mengabaikan atau menutup mata terhadap pertarungan yang terjadi dengan alasan akademik sekalipun. Dapatkah ia mengabaikan perkembangan pemikiran kelompok-kelompok Islam yang semakin meningkat dalam masyarakat, meskipun kelompok-kelompok tersebut mendapat tekanan dan dikepung berbagai manipulasi informasi oleh institusi-institusi resmi (pemerintah)? Dapatkah ia menutup mata bahwa dakwah agama di tangan kelompok tersebut terkadang berubah menjadi semacam "teror" intelektual? Dapatkah ia bersikap masa bodoh terhadap generasi baru yang mempersoalkan masalah-masalah yang telah dimakan waktu, menjadi bagian dari "tradisi" lama, dan ini terjadi tatkala "agama" dioposisikan dengan "ilmu" dalam berbagai diskusi, kuliah, forum-forum seminar, dan tulisan-tulisan tentang "Islam dan sekularisme", di mana para agamawan bersaing untuk menyerang "sekularisme", dan kelompok sekuler berusaha mempertahankannya? Akhirnya, dapatkah ia mengabaikan peran informasi resmi agama dengan segala praktiknya yang dijalankannya; merusak kesadaran masyarakat, masyarakat diserbu dengan berbagai cerita, perdebatan, drama, film, dan fatwa yang membius mereka sedemikian rupa sehingga mereka tidak menyadari persoalan mereka yang sebenarnya, dan agama ditafsirkan demi kepentingan kekuatan-kekuatan kekuasaan yang bersekutu dengan musuh-musuh negara dan agama.

---

[6] Lihat Yuri Lotman, cs. *Teori-Teori Sekitar Kajian Semiotika Budaya*, hlm. 323.

Bahan dengan hak cipta

Bukankah salah satu buktinya dalam hal ini kota al-Quds—di sana terdapat Masjid Aqsha, kiblat pertama dan kota suci kedua setelah Haramain—berada di bawah kekuasaan Zionis, sementara ulama kita merestui perdamaian dengan musuh secara terang-terangan ataupun diam-diam? Anehnya, tatkala seorang pakar secara berani menolak "cerita lalat" (lihat Surat al-Baqarah), ulama besar di antara mereka (Syaikh asy-Syuyukh) sontak menghadapinya seraya berkacak pinggang. Ketika seorang penulis menceritakan berita tentang ujian Tuhan berupa wabah penyakit maka amarah para syaikh itu pun meledak sebab ada "manusia" bersikap kurang ajar terhadap "Tuhannya". Ulama tersohor inilah yang merestui perdamaian dengan musuh atas nama "Islam", sementara sebelumnya mereka pula yang mengajak kita untuk berjihad dan berkorban atas nama "Islam". Padahal, musuh tetaplah musuh, tidak akan berubah. Mereka tidak akan berhenti memusuhi jiwa dan tanah air kita.

Bukankah ulama itu pula yang mengadakan muktamar dan menghiasi khotbah dan makalah mereka untuk menegaskan bahwa Islam adalah "agama sosialisme" dan "keadilan sosial", dan mereka pula yang dalam era "keterbukaan" kembali menegaskan kepada kita bahwa Allah menjadikan sebagian di antara kita lebih tinggi beberapa tingkat atas yang lainnya agar kita saling merendahkan satu sama lain? Mereka menginterpretasi kata "beberapa tingkat" sebagai perbedaan ekonomi dan sosial?

Bukankah ulama-ulama itu yang mendukung sistem pemerintahan negara Arab yang sangat konservatif dan sangat berpihak kepada musuh-musuh Islam dan kaum muslimin? Mereka tidak segan-segan menjarah harta, padahal mereka mengetahui bahwa harta-harta tersebut milik kaum muslimin yang ditindas dan ditekan oleh pemerintah-pemerintah tersebut atas nama "Islam", atau tepatnya atas dasar interpretasi konservatif terhadap Islam?[7]

---

[7] Di antara bukti yang dapat diajukan dalam hal ini, adalah apa yang akhir-akhir ini terbongkar dan diketahui masyarakat Mesir bahwa beberapa syaikh bekerja sama dengan beberapa perusahaan investasi yang terbukti memiliki peran dalam menghancurkan perekonomian Mesir dan akibat yang ditimbulkannya; penderitaan yang tak terkirakan yang harus dipikul oleh masyarakat miskin negeri ini. Ketika tidak menemukan alasan untuk mempertahankan diri sendiri dan sesamanya, justru ucapan salah seorang di antara mereka mempertegas tuduhan tersebut. "Adalah wajar apabila institusi memilih orang-orang profesional yang dapat dipercaya untuk mengontrol usaha-usahanya agar dapat dipercaya oleh masyarakat. Dan, sangat wajar apabila para konsultan tersebut bekerja tidak secara gratis. Anehkah apabila mereka mengambil imbalan atas kerja mereka sebagaimana para konsultan lainnya? Apakah para ulama memang dilarang memberikan fatwanya mengenai suatu masalah?" (Penegasan ini dari kami). (Surat kabar *Akhbâr al-Yaum*, No. 2192, awal November 1986, hlm. 8, kolom "Nahwa Nûr").

Sebenarnya cukup bagi syaikh menyadari tujuan sebenarnya di balik pemanfaatannya, yaitu memperoleh "kepercayaan masyarakat". Sementara masalah profesionalisme dan berpengalaman dalam masalah keuangan dan ekonomi telah ada ahlinya sendiri. Apakah tugas tokoh "agama" itu memberikan fatwa untuk suatu masalah dengan imbalan uang, padahal pemerintah menjamin bahwa negara "mengangkatnya" untuk tujuan itu saja dan negara akan memberinya gaji yang diambilkan dari "pajak-pajak" yang dibayar oleh masyarakat miskin di negeri ini? Demikianlah, fungsi syaikh berubah dari melindungi masyarakat dari cengkeraman "militer" menjadi melegitimasi tindakan monopoli para bisnismen atas golongan miskin di negara ini atas nama "Islam". Semoga Allah merahmati Syaikh al-Islâm "Izzuddin bin Abdussalam".

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

orang kafir dan pendapat yang mengatakan orang mukmin tidak boleh membunuh orang kafir, pendapat apa pun yang diambil oleh ahli fiqh (dari pendapat-pendapat yang bertentangan), ia benar.' Ia mengatakan: 'Andaikata ia mengatakan pembunuh masuk neraka, ia benar, andaikata ia mengatakan masuk surga, ia pun benar sebab maksud dari sabdanya itu adalah bahwa Allah memang engkau sembah seperti itu, sementara tidak ada keharusan mengetahui ilmu gaib.' Ia pernah memberikan komentar mengenai perang antara Ali dengan Talhah dan Zubair: 'Sesungguhnya, semua itu merupakan bentuk ketaatan kepada Allah.'"[9]

Kami kira, tak seorang pun di kalangan Islam yang dapat menerima sikap "skeptisisme" (*allâ'adriy*) ini, sebagaimana mengadopsi dan mempertahankan salah satu sikap tersebut di atas, yaitu sikap-sikap yang dirumuskan di masa lalu dalam berbagai konteks realitas, kami pikir tidak dapat memecahkan problematika sekarang dalam peradaban Islam kontemporer.

Melontarkan kembali pertanyaan: apa itu Islam? melalui kajian konsep teks, sebenarnya mempertanyakan "identitas" kultural kita dalam sejarah, apakah kita muslim ataupun kristiani sepanjang kita mengalami realitas peradaban Arab-Islam dengan segala faktor pembentuk sejarahnya. Kami tidak akan melayani mereka yang bersikukuh memberikan perbedaan palsu antara ke-Arab-an dan Islam. Kalau mampu, silakan mereka menolak bahwa teks agama itu Arab, dan kalau mampu, silakan mengabaikan fakta-fakta sejarah bahwa pembawa pesan, *risâlah*, penerima awal, dan mereka yang menjadi sasaran wahyu adalah Arab. Sifat ke-Arab-an Islam bukan berarti mengabaikan andil atau sumbangan non-Islam. Memang, istilah non-Arab di sini kurang tepat, kecuali apabila konsep ke-Arab-an ini didasarkan pada "ras" dan "etnik", dan tidak didasarkan pada "kebudayaan". Yang jelas, mereka yang memisahkan antara ke-Arab-an dan Islam memahami ke-Arab-an dalam perspektif etnik-rasial. Mereka mengabaikan bahwa "kemurnian" etnik dan ras hanyalah mitos dan ilusi saja. Semestinya, kriteria yang dipakai dalam mengklasifikasi bangsa adalah "kebudayaan", dengan "bahasa" sebagai perangkatnya yang paling penting. Apabila kita memandang Islam lewat kacamata kebudayaan maka anggapan palsu yang memisahkan antara ke-Arab-an dengan Islam tersebut akan memudar.[10] Dari sudut pandang kebudayaan, Islam me-

---

menyulitkannya—sebagai upaya untuk memerdekakannya. Dengan cara demikian, sahaya tersebut diharapkan dapat memerdekakan dirinya melalui usaha. Jelas bahwa perselisihan di kalangan ahli fiqh berkisar pada dibolehkannya dua masalah tersebut, dan tidak diperkenankannya di masa-masa belakangan (lihat *Shahîh Muslim*, Juz IV, hlm. 123).

[9] Ibnu Qutaibah, *Ta'wîl Mukhtalaf al-Hadîts*, hlm. 55—57.

[10] Sesungguhnya, pemisahan antara ke-Arab-an dan Islam berangkat dari sejumlah hipotesis idealis yang abstrak: *pertama*, universalitas dan kosmopolitanisme Islam, berangkat dari klaim bahwa Islam adalah agama bagi seluruh manusia, bukan hanya untuk bangsa Arab saja. Meskipun klaim ini sudah mengakar dalam budaya, namun mengingkari "asal usul" ke-Arab-an Islam dan melangkahinya untuk menjadi universal dan kosmopolitan, merupakan konsep yang

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

informatif dan komunikatif bahasa tidak terlepas dari watak simboliknya maka fungsi teks dalam kebudayaan—yaitu fungsi informatif teks sebagai *risâlah* (pesan) sebagaimana yang telah disinggung di atas—tidak terpisah dari sistem bahasa yang terkait dengannya. Oleh karena itu, fungsi teks tidak terpisahkan dari wilayah budaya dan realitas.

Pemilihan metode analisis bahasa di dalam memahami teks dan di dalam upaya sampai pada konsep teks tidak dilakukan secara serampangan karena bingung memilih di antara berbagai macam metode yang ada. Justru yang paling tepat dikatakan adalah bahwa metode inilah yang merupakan satu-satunya metode yang dapat dipakai karena sejalan dengan objek dan materi kajiannya. Objek kajiannya (objek formal) adalah "Islam". Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama, meskipun metode dan aliran mereka dahulu dan sekarang berbeda-beda, bahwa Islam didasarkan pada dua sumber, yaitu: "Al-Qur'an dan hadits" Nabi yang *shahîh*. Ini merupakan fakta yang kebenarannya tidak dapat diragukan. Fakta kedua yang kebenarannya juga tidak dapat disangsikan adalah bahwa teks-teks tersebut tidak disampaikan secara sempurna dan final dalam satu momen. Teks-teks tersebut berupa teks-teks bahasa yang terbentuk dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. Yang kami maksud dengan ungkapan "terbentuk" adalah eksistensi faktualnya dalam realitas dan budaya tanpa memandang adanya eksistensi apa pun yang mendahului keduanya (realitas dan budaya) dalam Ilmu Tuhan ataupun dalam *Lauh Mahfûzh*. Persoalan ini akan kami ketengahkan dalam kajian ini. Oleh karena teks-teks tersebut terbentuk dalam realitas dan budaya maka masing-masing dari keduanya memiliki peran dalam membentuk teks-teks tersebut.

Barangkali pembicaraan mengenai peran realitas dan budaya dalam membentuk teks-teks tersebut menggambarkan titik pemisah, dan barangkali bertolak belakang antara metode kajian ini dengan metode-metode lainnya yang diadopsi oleh wacana agama kontemporer ketika membicarakan persoalan-persoalan semacam ini. Ketika membicarakan teks-teks agama, metode-metode tersebut memberikan prioritas utama pada pembicaraan tentang *Allâh 'azza wa jalla* (yang memfirmankan teks), kemudian diikuti dengan pembicaraan tentang Rasulallah Saw (penerima pertama teks), baru kemudian diikuti dengan pembicaraan mengenai realitas di bawah topik "sebab-sebab turun" (*asbâb an-nuzûl*), *makkî-madanî*, dan *nâsikh-mansûkh*. Metode semacam ini—apabila dilengkapi dengan perangkat metodologis yang kritis dan holistik—dapat dianggap sebagai dialektika menurun, sementara metode kajian ini dapat dianggap sebagai dialektika menaik. Metode pertama dimulai dari yang *mutlak* dan *ideal* bergerak menurun menuju yang konkret, sementara metode kedua dimulai dari yang

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

muncul dari pola pikir kontemplatif-idealis yang sudah kami singgung secara ilmiah dengan nama "dialektika menurun" itu. Apabila penganut metode ini sepakat dengan kita bahwa Allah SWT bukan objek analisis atau kajian, dan mereka sepakat dengan kita bahwa Allah SWT sudah menetapkan bahwa *kalâm*-Nya yang ditujukan kepada manusia menggunakan bahasa mereka, maksudnya melalui sistem sentral budaya mereka maka satu-satunya yang ada di depan kajian ilmiah adalah *kalâm* Tuhan, dikaji melalui analisis terhadap fakta-faktanya dalam perspektif sistem budaya melalui mana teks menjelma. Oleh karena itu, metode analisis bahasa merupakan satu-satunya metode humaniora yang mungkin dapat digunakan untuk memahami *risâlah* (pesan), dan berarti memahami Islam.

Agar kita tidak terperangkap ke dalam apa yang pernah dialami oleh ulama kuno, (perlu dijelaskan) kebenaran teks menurut metode analisis teks tidak berasal dari bukti eksternal, tetapi dari diterimanya teks oleh budaya. Ulama kuno berbeda pendapat di seputar problematika ini. Perbedaan mereka mengenai masalah ini terfokus pada satu masalah minor, yaitu: apakah teks membutuhkan bukti eksternal untuk menetapkan kebenarannya, atau bahwa di dalam teks itu sendiri sudah terkandung bukti tersebut? Meskipun mereka semua sepakat harus ada kriteria eksternal, namun mereka berbeda pendapat mengenai sifat dari kriteria tersebut; apakah itu "akal" atau "mukjizat" agung yang berada di tangan rasul? Pemikiran agama kuno menyimpulkan bahwa "teks" itu sendiri yang merupakan mukjizat. Kesimpulan ini memiliki beberapa konsekuensi. Hal ini tidak kami bicarakan di sini sebab akan kami ketengahkan pada beberapa pasal dalam kajian ini.

Menurut metode analisis teks, kebenaran teks bersumber dari peran yang dimainkannya dalam budaya. Apa yang ditolak oleh budaya tidak masuk dalam wilayah "teks", dan apa yang diterima oleh budaya sebagai teks yang bermakna maka memang demikian adanya. Dapat terjadi perbedaan arah budaya dalam memilih teks dari fase sejarah ke fase lainnya; budaya menolak teks yang pernah diterima atau menerima teks yang pernah ditolak. Apabila kriteria ini diaplikasikan pada Al-Qur'an secara khusus maka kita berhadapan dengan teks yang tak lama setelah diturunkan secara lengkap menjadi bagian dasar yang efektif di dalam kebudayaan di mana teks tersebut terkait. Setelah beberapa tahun saja dilalui, teks berubah menjadi teks yang hegemonik dalam kebudayaan, kemudian teks tersebut melampaui peradabannya dan mempengaruhi kebudayaan-kebudayaan lainnya. Al-Qur'an telah menjadi *Teks* (dengan T besar). Apabila kita menerima kriteria kultural dalam menentukan kebenaran teks maka sebagai kesimpulan dapat dikatakan bahwa kebenaran teks tersebut (Al-Qur'an) tidak berasal dari seberapa banyak dan sedikit orang yang mempercayainya,

Bahan dengan hak cipta

kriteria ini tidak akan mengurangi kebenarannya. Sesungguhnya, keberadaan teks dalam kebudayaan lebih penting daripada keberadaannya di dalam emosi orang-orang yang meyakini dan mempercayainya.

Atas dasar semua ini, tidak ada kontradiksi antara penerapan metode bahasa—metode analisis teks—terhadap Al-Qur'an dengan keyakinan terhadap sumber keilahiahannya. Kajian tentang konsep teks sebenarnya upaya untuk menguak watak teks yang menjadi sentral kebudayaan kita. Upaya mengkaji konsep teks berarti usaha mengungkapkan hubungan ganda; hubungan teks dengan budaya, di mana teks itu terbentuk, *pertama*, dan *kedua*, hubungan teks dengan budaya di mana teks membentuk budaya. Dua poros ini akan menjadi topik bahasan pada bagian pertama dalam buku ini. Bagian ini terbagi menjadi lima bab secara berurutan, sebagai berikut: konsep wahyu, penerima pertama teks, *makkî* dan *madanî*, *asbâb an-nuzûl* (sebab turun ayat), kemudian *nâsikh* dan *mansûkh*. Dalam bab-bab tersebut, analis—didasarkan atas asas dua poros tersebut (yaitu kaitan antara teks dengan peradaban, baik teks sebagai yang terbentuk oleh budaya maupun teks sebagai pembentuk budaya. Bagian kedua dari kajian ini mengenai "mekanisme-mekanisme teks", hubungan teks dengan teks-teks lain dalam kebudayaan di satu pihak, dan mekanisme-mekanisme teks dalam memproduksi makna di pihak lain. Di bawah bagian terdapat lima bab yang secara berurutan sebagai berikut: *i'jâz*, kesesuaian antarayat dan surat, ambiguitas dan distingsi, *'âmm* dan *khâshsh*, *tafsîr* dan *ta'wîl*. Bagian ketiga dan terakhir dimaksudkan untuk menyingkapkan perubahan yang dialami oleh konsep dan fungsi teks. Perubahan ini menjadikannya dominan dalam peradaban Arab-Islam hingga masa modern ini. Adalah wajar apabila dalam bagian ini kita memfokuskan perhatian pada pemikiran "Abu Hamid al-Ghazali", sebagai pemikir yang menggabungkan aliran-aliran pemikiran agama, baik yang resmi (pemerintahan) maupun yang populer. Peran penting yang dijalankan oleh al-Ghazali dalam merumuskan konsep-konsep yang kemudian diterima secara luas dalam bidang pemikiran agama, memaksa kami untuk memberikan perhatian khusus, untuk menyingkapkan sebab-sebab awal mengapa teks terpisah dari realitas dan dari gerak (perkembangan) budaya di satu pihak, dan menyingkapkan akar-akar berbagai macam pemikiran dan konsep yang banyak digunakan dalam wacana agama kontemporer di pihak lain.

Pembacaan terhadap al-Ghazali, selain penting dalam mengungkap perubahan yang menimpa konsep teks dalam pemikiran (keagamaan), akan memperlihatkan kepada kita suara masa lalu yang dimunculkan kembali kepada kita di masa kini. Pembacaan tersebut juga akan menyingkapkan lebih banyak lagi mekanisme-mekanisme pemikiran agama kontemporer dalam menyematkan sifat sakral dan mutlak kepada dirinya sendiri (pe-

Bahan dengan hak cipta

mikiran tersebut) dengan cara memanfaatkan baju tradisi yang sangat kolot dan konservatif. Dalam upaya menyingkapkan ini, kami berharap dapat memberikan sumbangan dalam menelanjangi wajah yang sebenarnya dari berbagai konsep dalam wacana agama kontemporer dengan menggunakan cara-cara kajian ilmiah.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

dipahami oleh penyair itu sendiri. Oleh karena itu, sang penyair membandingkannya dengan pembicaraan bangsa Romawi yang tidak jelas (baginya) dalam istana mereka. Yang mesti diketengahkan di sini adalah bahwa pihak ketiga atau orang yang berada di luar proses komunikasi atau wahyu tidak memahami kode komunikasi, dan karenanya ia tidak dapat memahami isi pesan atau informasi yang terdapat di dalamnya. Meski demikian, ia mengetahui secara umum bahwa terjadi komunikasi, ada pesan dan informasi. Dalam perspektif ini kita dapat memahami analogi yang digunakan Alqamah dalam menggambarkan komunikasi antara burung unta jantan dengan betinanya (wahyu), dengan pembicaraan bangsa Romawi yang tidak jelas di mana orang Arab mengetahui bahwa mereka (bangsa Romawi) sedang berbincang-bincang dengan bahasa tertentu, namun ia tidak mengerti isi dari pembicaraan mereka.

Pemakaian yang sama dapat kita temukan dalam Al-Qur'an, khususnya dalam kisah Nabi Zakaria dan Maryam. Nabi Zakaria pernah memohon kepada Allah agar dikaruniai seorang putera, kemudian Allah memberi kabar baik kepadanya bahwa permohonannya dikabulkan. Nabi Zakaria kemudian meminta kepada Allah tanda-tandanya:

> "Ia berkata: Wahai Tuhanku, berilah aku suatu tanda. Allah berfirman: Tanda untukmu adalah kamu tidak dapat berbicara dengan manusia selama tiga hari, padahal kamu sehat. Kemudian, ia keluar menemui kaumnya dari mihrab, lalu memberi isyarat kepada mereka agar mereka membaca tasbih pagi dan sore hari."[2]

Nabi Zakaria berkomunikasi dengan kaumnya, memberitahu mereka agar mereka bertasbih, tanpa menggunakan sistem bahasa yang biasa sehingga pemberitahuan itu berlangsung dengan sistem simbol lainnya, sebagaimana yang terdapat dalam Al-Qur'an pada kisah yang sama:

> "Ia mengatakan: Hai Tuhanku, berilah aku sebuah tanda. Allah berfirman: Tandanya untukmu apabila kamu tidak dapat berbicara dengan manusia selama tiga hari, kecuali secara simbolik. Banyak-banyaklah kamu ingat kepada Tuhanmu dan bertasbihlah di pagi dan sore hari."[3]

Ujaran (*kalâm*) secara simbolik bersifat rahasia, hanya sasaran pembicaraan yang dapat menangkapnya. Menurut kamus *Lisân al-'Arab*: "Simbol (*rumz*) adalah isyarat dengan kedua mata, kedua alis, kedua bibir, dan mulut. Simbol dalam bahasa artinya semua yang dapat ditunjuk dengan tangan atau

---

[2] Surat 19: Maryam, 10—11.

[3] Surat 3: Ali 'Imrân, 41.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Al-Qur'an. Akan tetapi, kita melihat bahwa acuan kata ganti orang pertama (*mutakallim*) dalam ayat pertama yang dikutip di atas, ayat keempat surat, dengan ayat-ayat yang mendahuluinya sama-sama mengacu kepada jin. Ini berbeda dengan ayat-ayat berikutnya, yaitu ayat 5, 6, dan 7. Kata ganti orang pertama dalam *anâ* dan *zhanannâ* tentunya bukan jin, kecuali apabila kita mempunyai pertimbangan bahwa ayat tersebut didasarkan pada "abstraksi", di mana pembicara mengabstraksikan dirinya sebagai individu lain yang ditunjuk dengan nama atau dengan kata ganti orang ketiga. Akan tetapi, hipotesis ini kurang dapat diterima dengan adanya pemakaian kata ganti orang ketiga dalam kata *zhannû* yang menunjuk kepada manusia, dan kata ganti orang kedua dalam *zhanantum* yang menunjuk kepada jin, dalam ayat 7.

Adanya interferensi semantik dalam pemakaian kata ganti di atas, artinya adalah bahwa suara jin tidak berdiri sendiri dalam teks tersebut, sebab suara pembicara asli dalam teks tersebut sering menyela suara ini (jin) sehingga kehadiran jin terikat. Selain itu bahwa diawalinya surat tersebut dengan kata perintah "Katakanlah", dan sasaran kata kerja tersebut adalah Muhammad, menjadikan suara jin berada di tingkat berikutnya setelah suara pembicara pertama, "Allah", di satu pihak, dan berada di tingkat berikutnya setelah suara sasaran pembicaraan (Muhammad) di pihak lain. Terakhir, suara jin berada dalam tingkat ketiga. Dalam ayat-ayat berikutnya, muncul suara jin secara jelas, tetapi suara ini suara (jin) yang sudah Islam, kemudian suara ini melemah untuk melapangkan jalan bagi suara pembicara yang pertama:

> "Dan, sesungguhnya di antara kami ada yang muslim dan ada yang menyimpang. Barangsiapa yang Islam, berarti mereka telah memilih jalan yang benar. Sementara yang menyimpang, mereka menjadi kayu bakar bagi neraka jahanam."

Di sini, suara jin benar-benar berhenti sama sekali yang kemudian diganti oleh suara (pembicara) pertama hingga akhir surat.

> "Dan andaikata mereka tetap berada di jalan (Islam), niscaya Kami akan memberi mereka air minum yang segar, untuk Kami beri cobaan kepada mereka. Barangsiapa yang berpaling dari peringatan Tuhannya, niscaya Dia akan memasukkannya ke azab yang berat."[6]

Teks di atas, meskipun mempresentasikan realitas yang terkait dengannya, membentuk kembali realitas tersebut melalui mekanisme bahasanya yang unik. Jin yang terdapat dalam teks itu telah menjadi jin yang mukmin-muslim, yang

---

[6] Surat 72: al-Jin, 14—17.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

hatinya menerima beberapa inspirasi untuk diutarakan sendiri. Oleh karena itu, dukun sering berbicara kebenaran dan terkadang sesuai dengan kenyataan. Namun, seringkali apa yang diucapkan tidak tepat sebab ia menyempurnakan kekurangannya melalui sesuatu yang asing dari esensi persepsinya sendiri, yang berbeda dengannya, sehingga diperlihatkan kepadanya yang benar dan yang bohong sekaligus." [9]

Jika yang diterima oleh dukun dari setan merupakan "wahyu" maka yang dimaksud adalah bahwa praktik perdukunan merupakan proses komunikasi yang mengandung pesan. Hanya saja, proses komunikasi di sini berjalan melalui kode khusus sebab kedua belah pihak dalam komunikasi—pengirim dan penerima—tidak terkait dalam tingkatan eksistensi yang sama. Kode khusus yang disinggung oleh Ibnu Khaldun, "sajak perdukunan", merupakan media khusus dalam merumuskan dan menyampaikan secara verbal. Meskipun khusus, namun media tersebut tetap dalam sistem bahasa umum. Kata "wahyu" dipakai Al-Qur'an ketika mengacu pada komunikasi antara setan dan orang-orang kafir, *"Sesungguhnya, setan-setan itu mewahyukan (yûhâ) kepada teman-teman mereka agar mereka mendebat kamu sekalian."*[10] Al-Qur'an juga mempergunakan kata tersebut untuk menunjuk komunikasi di kalangan orang-orang kafir itu sendiri. *"Mereka saling mewahyukan kata-kata indah sebagai tipuan."*[11] Apabila wahyu dalam dua ayat tersebut bermakna "bisikan", sebagaimana arti dalam kamus (makna leksikal), dan sebagaimana ilustrasi yang diberikan Al-Qur'an ketika menggambarkan bisikan-bisikan setan kepada manusia dalam Surat an-Nâs maka makna *waswasah*—seperti yang diisyaratkan oleh nada irama kata tersebut—adalah komunikasi yang sangat rahasia, komunikasi yang tidak mungkin diketahui pihak ketiga. Pengertian ini merupakan pengertian "wahyu" menurut bahasa sebagaimana yang telah kami analisis dalam bagian sebelumnya.

Hubungan antara kenabian dan praktik perdukunan—dalam konsepsi Arab—adalah bahwa masing-masing merupakan "wahyu", komunikasi antara manusia dengan makhluk lain yang terkait dalam tingkat eksistensi yang berbeda, malaikat dalam konteks nabi, dan setan dalam konteks dukun. Dalam komunikasi, ada pesan yang disampaikan melalui kode khusus yang tidak dapat dipahami oleh pihak ketiga, paling tidak pada saat proses komunikasi sedang berlangsung. Pihak ketiga memahaminya setelah pesan tersebut disampaikan. Nabi "menyampaikan" kepada manusia setelah menerima pesan itu, dan dukun "menceritakan" isi dari apa yang diterimanya. Dalam konteks ini, fenomena "wahyu" bukan fenomena baru bagi kebudayaan Arab,

---

[9] *Ibid.*, hlm. 100.

[10] Surat 6: al-An'âm, 121.

[11] Surat 6: al-An'âm, 112.

Bahan dengan hak cipta

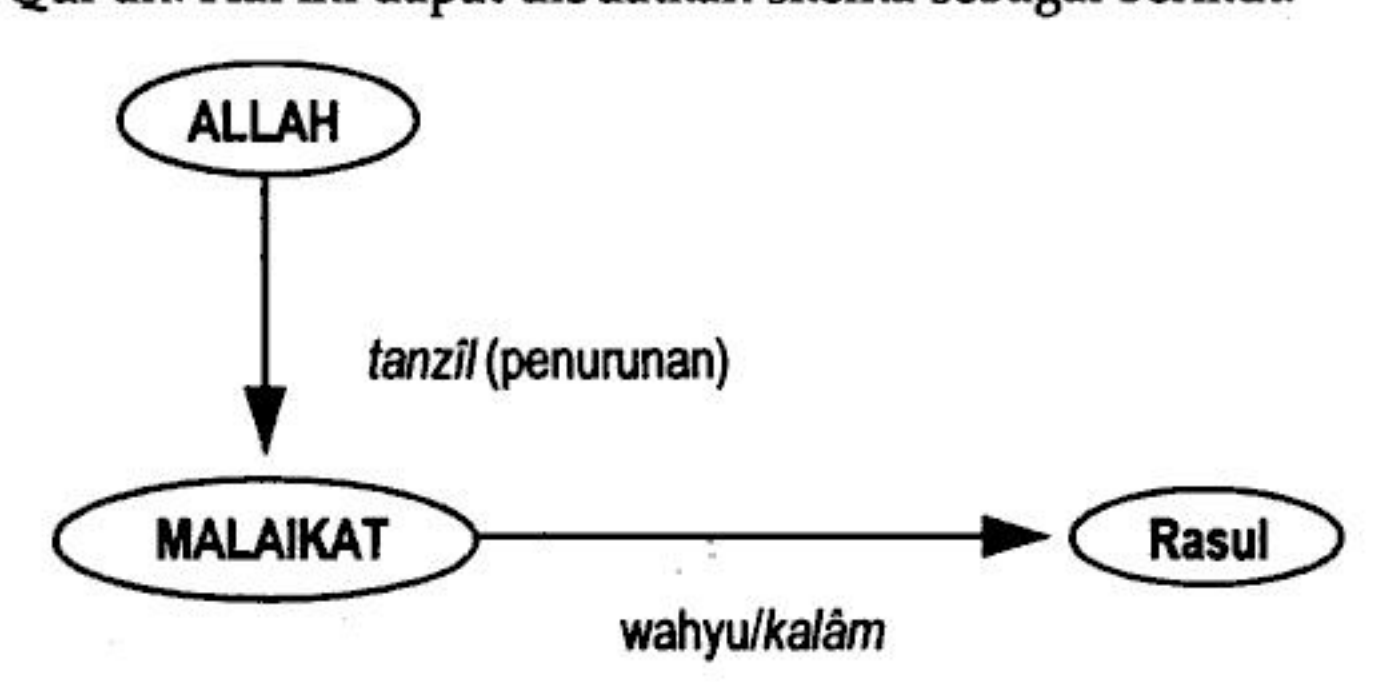
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mengandung situasi komunikasi timbal balik antara pengirim dan penerima, sebagaimana yang terjadi dalam "pembicaraan di balik tabir" kepada Musa. Muatan komunikasi tersebut sekadar mengandung perintah melaksanakan, *"Dan, telah Kami wahyukan kepada ibu Musa agar menyusuinya (Musa)."*[19] *"Dan, Tuhanmu telah mewahyukan kepada lebah agar membuat sarang-sarangnya dari gunung."*[20] Dengan demikian, respons penerima wahyu hanya sekadar melaksanakan perintah dan mewujudkan perbuatan. Inilah perbedaan fundamental antara situasi komunikasi nonverbal dengan situasi komunikasi verbal dalam "wahyu".

Cara ketiga adalah wahyu tidak langsung, melalui utusan, malaikat, yang mewahyukan kepada penerima, dengan izin Allah, apa yang Dia kehendaki. Cara inilah yang terjadi dalam penyampaian dan penurunan Al-Qur'an. Hal ini dapat dibuatkan skema sebagai berikut:



Gambaran komunikasi, sebagaimana yang dikemukakan teks dalam ayat di atas adalah komunikasi melalui perantara, yaitu utusan, malaikat, yang disebut oleh ayat tersebut dengan nama *ar-rûh*. Akan tetapi, konsep ini masih menyisakan pertanyaan mengenai bagaimana komunikasi antara Allah dan malaikat: *pertama*, berkaitan dengan kode yang digunakan dalam komunikasi tersebut, dan *kedua*, komunikasi antara malaikat dengan rasul mengenai proses penerimaan (wahyu) selama kode yang dipergunakan oleh keduanya adalah bahasa Arab. Pertanyaan-pertanyaan sulit ini merupakan masalah sentral dari salah satu *ulumul qur'an*, yaitu "bagaimana (proses) *inzâl* dan maknanya".

---

[19] Surat 28: al-Qhashash, 7.

[20] Surat 16: an-Nahl, 68.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

(Allah-Jibril) maupun dalam taraf horizontal (Jibril-Muhammad) maka pendapat yang kedua membedakan antara kedua taraf tersebut. Kelompok ini mengubah wahyu dari taraf *ilhâm* ke taraf komunikasi bahasa, maksudnya, tugas merumuskan bahasa merupakan tugas Jibril pada satu sisi, dan sebagai tugas Muhammad pada sisi yang lain.

> "Jibril menurunkan kepada nabi hanya maknanya saja, Nabi Saw mengetahui makna-makna tersebut dan mengungkapkannya dengan bahasa Arab. Mereka (pendukung pendapat ini) berpegang pada firman Allah, Al-Qur'an dibawa oleh *Rûh al-Amîn* diturunkan pada hatimu."[28]

Penganut pendapat ini berpedoman pada makna literal dari ungkapan (wahyu) turun ke dalam "hati". Mereka menganggap bahwa yang diturunkan adalah makna-makna tanpa kode bahasa. Tidak dapat diragukan bahwa secara implisit, konsep wahyu di sini adalah konsep *ilhâm* di mana yang dipergunakan adalah kode khusus nonvokal. Akan tetapi, sebagian ulama mempunyai asumsi bahwa tugas merumuskan bahasa untuk mengemas isi pesan (*risâlah*) merupakan peran Jibril:

> "Sesungguhnya, Jibril menerima makna, dan dialah yang mengemasnya dengan kata-kata berbahasa Arab, penduduk langit membacanya dengan bahasa Arab kemudian dibawa turun."[29]

Pendapat di atas mengasumsikan bahwa malaikat mempunyai sistem bahasa, dan sistem tersebut adalah bahasa Arab. Teks, menurut konsep di atas, adalah teks nonvokal pada taraf vertikalnya (Allah-Jibril), tetapi teks tersebut berubah menjadi teks verbal pada taraf horizontal (Jibril-Muhammad), apakah itu dari pihak Jibril atau dari pihak Muhammad. Tentunya, konsep seperti ini bertentangan dengan konsep teks itu sendiri, bahwa ia merupakan ujaran dan bacaan (kata *Qur'ân* berasal dari *qira'âh*), dan bahwa ia merupakan pesan verbal yang aspek eksplisitnya tidak boleh disentuh atau diubah.

> "Sesungguhnya, mereka nyaris memalingkan kamu dari apa yang telah Kami wahyukan kepadamu supaya kamu membuat kebohongan terhadap Kami. Kalau terjadi demikian maka mereka akan menjadikan kamu sebagai teman dekat." [30]
>
> "Andaikata Kami menghendaki, niscaya Kami lenyapkan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu sehingga kamu tidak akan mendapatkan seorang pembela pun terhadap Kami." [31]

---

[28] *Ibid.*, hlm. 230. Surat 26: asy-Syu'arâ, 193—194.

[29] *Ibid.*

[30] Surat 17: al-Isrâ', 73.

[31] Surat 17: al-Isrâ', 86.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

yang sudah banyak diketahui. Inilah makna sesak yang diungkapkannya ketika pertama kali menerima wahyu, maka ia mendekapku kuat-kuat hingga aku merasa lelah, kemudian ia melepaskanku kemudian berkata: Bacalah. Aku menjawab: Aku bukan orang yang dapat membaca. Peristiwa (permintaan) itu terjadi dua dan tiga kali sebagaimana yang diterangkan dalam hadits."[36]

Situasi yang kedua adalah situasi di mana malaikat mengubah dirinya menjadi manusia sehingga komunikasi berlangsung dengan ujaran biasa dengan sistem bahasa manusia yang dimiliki oleh penerima. Oleh karena itu, ketika berlangsung proses komunikasi, kesadaran selalu "ada", meminjam ungkapan Ibnu Khaldun, sementara kesadaran terhadap makna dalam situasi pertama baru muncul setelah proses komunikasi selesai. Analisis dan pembedaan yang dibuat Ibnu Khaldun antara dua situasi pewahyuan ini didasarkan pada teks. Oleh karena itu, melalui analisis terhadap pemakaian bentuk kata kerja lampau dalam konteks perubahan pada pihak nabi, ia dapat menjelaskan watak (sifat) komunikasi dalam situasi ini sebagai komunikasi nonverbal, sementara situasi perubahan dari pihak Jibril mensyaratkan komunikasi verbal, di mana kesadaran diungkapkan dengan pemakaian bentuk kata kerja sedang. Bisa jadi, Ibnu Khaldun tidak sepakat dengan kami berkaitan dengan pendapat bahwa situasi pertama—situasi pelepasan kemanusiaan—merupakan konteks pewahyuan sunnah, sementara situasi kedua—situasi malaikat berubah menjadi manusia—khusus sebagai pewahyuan Al-Qur'an. Sebenarnya, Ibnu Khaldun memandang dua situasi pewahyuan ini sebagai dua fase dalam perkembangan proses komunikasi. Ia memandang bahwa kelelahan dan merasa sesak senantiasa dialami ketika terjadi proses komunikasi pada awal masa pewahyuan. Kemudian, seiring dengan terbentuknya kebiasaan dan situasi akrab maka proses komunikasi dalam pewahyuan mengalami perubahan dari sekadar mengandalkan "pendengaran" melalui "indera pendengaran" ke "percakapan (dialog)" dan mengandalkan indera "penglihatan". Ibnu Khaldun memegang konsep ini untuk membedakan antara yang *makkî* dan *madansî* dalam Al-Qur'an:

"Kebiasaan dalam menerima wahyu sedikit demi sedikit melahirkan kemudahan bila dibandingkan dengan kondisi sebelumnya. Oleh karena itu, Al-Qur'an, surat dan ayatnya diturunkan bertahap, ketika di Makah lebih pendek daripada yang diturunkan di Madinah. Perhatikanlah riwayat mengenai turunnya Surat at-Taubah pada Perang Tabuk. Surat ini, seluruhnya atau kebanyakannya, diturunkan pada saat beliau menunggang unta, padahal di Makah, surat pendek diturunkan kepadanya hanya sebagian saja pada suatu saat, dan bagian lain diturunkan pada saat yang lain. Demikian pula akhir ayat yang diturunkan

[36] *Ibid.*, hlm. 99.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

lagi menemui keluarganya untuk menyiapkan bekal, kemudian beliau kembali menemui Khadijah untuk menyiapkan bekal untuk tujuan yang sama."[41]

Teks (Al-Qur'an) sendiri menceritakan kepada kita mengenai mimpi para nabi dan wahyu yang terdapat di dalamnya, baik dalam kisah Nabi Ibrahim maupun dalam kisah Nabi Yusuf. Dalam kisah pertama, realisasi mimpi melalui perbandingan simbolik antara "kambing" dan "anak". Nabi Ibrahim bermimpi menyembelih puteranya. Karena percaya bahwa mimpi merupakan ekspresi dari kebenaran-kebenaran, ia ragu-ragu merealisasi mimpi secara literal. Oleh karena itu, kemudian di-*ta'wîl* "maka ia hanya menyembelih seekor domba dalam rupa puteranya. Mimpi itu telah merusak rupa domba."[42] Demikian pula dalam kisah Nabi Yusuf. Perwujudan mimpi melalui *ta'wîl* simbolik terhadap gambar-gambar yang ditangkap. Matahari dan bulan adalah ayah dan ibu. Sebelas rembulan adalah saudara-saudaranya yang semuanya bersujud kepadanya. Pada saat itu, ia memahami makna mimpi tersebut. Akan tetapi, ayahnya, Ya'qub, yang sebelumnya telah mengetahui makna mimpi ketika Yusuf menceritakannya, meminta Yusuf agar tidak menceritakan kepada saudara-saudaranya, dikhawatirkan mereka akan memperdayakannya. Semua ini berarti bahwa mimpi merupakan salah satu bentuk pewahyuan, sebuah metode yang menggunakan bahasa simbolik yang makna-maknanya perlu ditafsirkan dan di-*ta'wîl*-kan. Dalam diri pribadi "nabi" terdapat potensi menerima cara-cara pewahyuan seperti itu, sekaligus kemampuan men-*ta'wîl*-kan dan menjembatani antara bentuk-bentuk simbolik dengan makna-makna yang disimbolisasikan. Kemiripan dan kesamaan antara salah satu situasi pewahyuan dengan "mimpi" memiliki akar budayanya dalam peradaban Arab-Islam, baik pra-Islam—terkait dengan ramalan dan praktik perdukunan—ataupun setelahnya.[43] Sesungguhnya, apa yang dialami para nabi mirip dengan apa yang dialami orang yang bermimpi, meskipun terdapat perbedaan tingkatan, yaitu:

> "Kondisi tidur (mimpi) jauh lebih rendah daripada situasi pewahyuan. Karena kemiripan ini, nabi mendefinisikan mimpi merupakan bagian dari empat puluh enam bagian kenabian. Riwayat lain menyatakan empat puluh tiga, dan ada yang menyatakan tujuh puluh. Bukan besarnya angka yang dimaksud di sini. Maksudnya, adalah begitu besar pertautan tingkat-tingkat tersebut. Ini didasarkan pada angka tujuh puluh dalam beberapa riwayat hadits.

---

[41] *Mukhtashar Shahîh Muslim*, Juz I, hlm. 24.

[42] Ibnu al-'Arabi, *Al-Futûhât al-Makkiyyah*, Juz IV, hlm. 241.

[43] Lihat peranan "mimpi" sebagai perangkat seni dalam mengonstruksikan biografi nabi: *biografi nabi sebagai cerita rakyat (folklore)*. Dalam tulisan tersebut, kami juga menyinggung proses pertama pewahyuan berupa mimpi sebagaimana yang terdapat dalam teks biografi. Lihat *As-Sîrah an-Nabawiyyah*, Juz I, hlm. 220—221.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

menunjuk bacaan Al-Qur'an baik oleh penyampai (Jibril) maupun penerima (Muhammad).

> "Sesungguhnya, tanggung jawab Kami untuk mengumpulkan dan membacanya (17). Apabila kami membacanya maka ikutilah bacaannya (18)."[45]

Kata *qur'ân* (ayat 17) yang dihubungkan dengan kata *jam'a(hu)*, menegaskan adanya perbedaan (makna). Ayat yang kedua (18) muncul untuk menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah bentuk *mashdar* dari *qara'a* dengan arti membaca, yang berarti pengulangan dan pen-*tartil*-an.

> "Bacalah Al-Qur'an secara *tartil*."[46]

Teks menamakan dirinya dengan nama tersebut (Al-Qur'an), terkait dengan kebudayaan melalui mana teks terbentuk. Akan tetapi, pada saat yang sama teks membedakan dirinya dari kebudayaan dengan memilih nama yang tidak umum sama sekali dari sisi format dan konstruksinya. Hal inilah yang menyebabkan ulama memperdebatkan: apakah ia dalam pengertian membaca (mengulang-ulang) atau mengumpulkan? Al-Jahizh menangkap bahwa nama-nama yang diberikan oleh teks terhadap dirinya dan bagian-bagiannya, seperti surat, ayat, dan *fâshilah*, mempertegas perbedaan teks dengan teks-teks lainnya dalam kebudayaan. Ini penting dicatat, sebab aspek "kelisanan" teks ketika diterima dan diujarkan terkait erat dengan kebudayaan, tetapi ia berbeda dari kebudayaan dalam memilih nama-nama yang menunjuk pada bagian-bagiannya.

> "Allah menamakan kitab-Nya dengan nama yang menyimpang dari tradisi *kalâm* Arab, baik secara keseluruhan maupun bagian-bagiannya. Allah menamakan keseluruhan kitab-Nya dengan *qur'ân* sementara orang Arab menamakan keseluruhan karyanya dengan *dîwân* (antologi), bagian dari Al-Qur'an disebut dengan *surat* seperti *qashîdah* (dalam kalam Arab), sebagian lainnya dengan *ayat* seperti *bait*, dan menamakan bagian akhir ayat dengan *fâshilah* seperti *qâfiyah* (dalam kalam Arab)".[47]

Akan tetapi, apabila nama-nama ini secara eksternal menggambarkan penyimpangan maka teks menamakan dirinya dengan nama lain yang membedakannya secara tajam dari arus umum perkembangan budaya. Teks menamakan dirinya dengan *Al-Kitâb*. Pertama kali muncul nama ini dalam Surat Shâd, yaitu surat ke-38 dilihat dari segi urutan turunnya.[48]

---

[45] Surat 75: al-Qiyâmah, 17—18.

[46] Surat 73: al-Muzzammil, 4.

[47] As-Suyuthi, *op.cit.*, Juz I, hlm. 50.

[48] Lihat kronologi turunnya surat-surat Al-Qur'an: az-Zarkasyi, *op.cit.*, hlm. 193; as-Suyuthi, *op.cit.*, hlm. 10—11.

Bahan dengan hak cipta

"Sebuah *Kitâb* yang Kami turunkan kepadamu, yang diberkati agar mereka mau merenungi ayat-ayatnya dan agar orang-orang yang berakal mau mengingat-ingat."[49]

Tidak diragukan bahwa penamaan teks dengan sebutan tersebut (Al-Kitab) tidak sekadar mengindikasikan "perbedaannya" dari teks-teks lain. Sebab, teks ini kenyataannya merupakan teks pertama yang dibukukan dalam sejarah kebudayaan (Arab), dengan catatan apabila kita mengabaikan riwayat-riwayat yang berkenaan dengan kodifikasi *mu'allaqât* yang digantungkan di dinding Ka'bah. Apabila *mu'allaqât*, dengan asumsi riwayatnya valid, dikodifikasikan untuk memberikan penghargaan terhadap teks-teks unggulan, maka keinginan kuat untuk mengkodifikasi semua yang merupakan bagian teks oleh nabi dan kaum muslimin merupakan fenomena baru dalam tradisi lisan yang mengandalkan transfer teks-teks yang tersimpan secara lisan. Dari sini, kita dapat menganggap teks sebagai garis yang memisahkan sejarah kebudayaan di antara dua fase: fase lisan dan fase kodifikasi.

Ada makna penting lainnya di balik penamaan teks dengan sebutan *Al-Kitâb*, yaitu terkait dengan situasi keagamaan di jazirah Arab pra-Islam. Pada saat itu, sebutan *ahli kitab* dikontraskan dengan sebutan *ummi*. Yang pertama menunjuk kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani, sementara yang kedua menunjuk kepada orang-orang musyrik Arab penyembah berhala. Meskipun Ibnu Khaldun mengatakan bahwa ulama-ulama Yahudi *"tinggal di daerah pedalaman Hijaz, tidak memiliki ketrampilan kerja dan ilmu pengetahuan, bahkan tidak memiliki pemahaman terhadap syari'at, kitab, dan agama mereka sekalipun"*,[50] namun karena sebagai masyarakat beragama yang memiliki kitab, mereka mendapatkan penghormatan dari "orang-orang *ummi*". Hal ini terlihat jelas ketika Sayyidah Khadijah ingin mendapatkan kepastian perihal apa yang dilihat Muhammad di Gua Hira, ia membawanya ke Waraqah bin Naufal.

"... seorang penganut Nasrani pada masa jahiliah, ia menulis Kitab berbahasa Arab, ia juga menulis di dalam Injil dengan bahasa Arab apa yang Allah kehendaki untuk ia tulis."[51]

Teks dalam fase ini membedakan dirinya dari kebudayaan *ummi* sebagai sebuah kitab, dan dari sisi lain juga membedakan dirinya dari kebudayaan *ahli kitab* sebagai "kitab Arab" atau "berbahasa Arab". Membedakan diri ini

---

[49] Surat 38: Shâd, 29.

[50] Ibnu Khaldun, *op.cit.*, hlm. 333.

[51] *Mukhtashar Shahîh Muslim*, Juz I, hlm. 25.

Bahan dengan hak cipta

penting karena mengindikasikan adanya fungsi yang mesti dimainkan oleh teks dalam bingkai kebudayaan. Ia berfungsi sebagai garis penting yang memisahkan antara dua fase sebagaimana yang telah disinggung. Pembacaan teks secara khusus menurut urutan turunnya ayat, dapat menyingkapkan kepada kita berbagai fakta yang menjelaskan bagaimana format dan formatisasi oleh teks dalam kebudayaan, meskipun untuk mengetahui kronologi turunnya secara cermat membutuhkan tenaga dari banyak sarjana.[52]

Konsep "tulisan" (*al-kitâbah*) dalam kebudayaan sebelum teks (pra-Islam), memiliki keterkaitan dengan sifat rahasia sebagaimana yang terkandung dalam konsep wahyu menurut bahasa. Oleh karena itu, pengarang kamus *Lisân al-'Arab* menempatkan "tulisan" sebagai bagian dari makna "wahyu". Meskipun demikian, makna ini—tulisan—sebagai bagian dari makna wahyu, tidak kita dapati pemakaiannya dalam teks. Yang muncul justru kata *kitâbah* dalam pengertian kodifikasi, pencatatan, dan penetapan, atau dengan makna keharusan dan ijab.[53] Kita dapatkan kata *kitâbah* dengan arti wahyu atau tepatnya wahyu dengan arti *kitâbah* dalam puisi jahiliah. Lubaid dalam *mu'allaqât*-nya berkata:

> "Tulisan *Madafi' ar-Rayyan* itu telah lenyap sama sekali sebagaimana tulisan (*wahyu*) dapat menjamin kelestariannya."

Tulisan *Madafi' ar-Rayyan* terhapus diterpa angin hingga menjadi samar dan tak terlihat sama sekali, (tidak) sebagaimana batu yang dapat melestarikan tulisan. Apabila batu dapat menjamin kelestarian tulisan, tidak membuatnya samar, dan tepatnya menjadikannya menonjol, maka yang dilihat penyair dari tulisan tersebut adalah ukir-ukiran dan bentuk-bentuk "yang telanjang" tanpa makna bagi dia. Kebenaran bagi penyair adalah bahwa tulisan yang "samar maknanya"—wahyu—sama dengan samarnya tulisan *'Madafi' ar-Rayyan* karena terpaan angin: tulisan *Madafi'* itu hilang. Tulisan di sini, bagi orang yang *ummi*, tampak sebagai samar maknanya, tidak dapat disingkap. Tulisan tersebut sebenarnya bermakna pada tataran hipotetis, namun sebenarnya sangat samar sekali. Akan tetapi, kesamaran ini dalam kesadaran orang yang melihat tulisan berasal dari pengetahuannya bahwa tulisan itu tanda, namun maknanya bagi dia terlihat samar. Posisi penyair di hadapan tulisan/wahyu sama dengan posisi Alqamah ketika berhadapan dengan "puing-puing" dan "suara burung unta" jantan dan betina. Ia mengetahui bahwa itu suara yang bermakna bagi keduanya, namun maknanya samar

---

[52] Agar kerangka analisis dalam kajian ini tepat maka kami harus mencurahkan ekstra tenaga dalam masalah ini. Namun demikian, usaha-usaha tersebut masih dalam taraf awal dan membutuhkan banyak tinjauan ulang dan keuletan agar menjadi sempurna.

[53] Lihat, *Mu'jam Alfâzh Al-Qur'ân.*

Bahan dengan hak cipta

dan sulit baginya. Oleh karena itu, ia membandingkannya dengan percakapan orang-orang Romawi di istana mereka.

Dengan pengertian yang sama, kata mutiara yang berbunyi *wahyun fi hajarin* ("wahyu" di dalam batu) ditujukan kepada orang yang pandai menyimpan rahasia. Abu Zaid al-Qurasyi melakukan kekeliruan ketika memberikan komentar terhadap kata mutiara tersebut, sebagaimana yang diceritakan oleh pengarang kamus *Lisân al-'Arab*. Ia mengatakan, *"Batu tidak memberitahukan apa pun kepada siapa pun, aku pun demikian, tidak akan memberitahukan kepada siapa pun sesuatu yang aku sembunyikan."* Ia membandingkan perumpamaan tersebut antara manusia dan batu, padahal sebenarnya yang dibandingkan adalah antara "rahasia" dan "wahyu" sehingga maknanya, "rahasiamu bagaikan 'wahyu' dalam batu", tidak diketahui siapa pun. Tidak dapat diragukan bahwa perumpamaan ini merupakan tanda dalam peradaban lisan di mana tulisan di sini dianggap sebagai teks yang samar dan tertutup maknanya. Barangkali, kekeliruan Abu Zaid al-Qurasyi dalam menjelaskan makna perumpamaan tersebut—dan alasannya juga—berasal dari konsep tulisan sebagai salah satu makna dari kata "wahyu" belum ada, lantaran efektivitas teks dalam peradaban.

Perumpamaan tersebut sangat mirip dengan perumpamaan-perumpamaan yang dapat kita jumpai dalam keseharian kita bahwa "rahasia itu di dasar sumur". Maksudnya, bukan rahasia itu berada di suatu tempat yang mustahil dicapai, tetapi maksudnya bahwa rahasia itu terletak dalam suatu tempat yang sulit (tidak mungkin) bagi orang lain, selain yang meletakkannya, untuk mendapatkannya. Makna perumpamaan tersebut menjadi semakin kompleks karena *al-bi'r* (sumur mati yang angker) dalam imajinasi rakyat dikaitkan dengan alam hantu, ifrit, dan roh-roh jahat pada umumnya. Makna bahasa dari perumpamaan tersebut tidak dapat dilepaskan dari sistem budaya dengan adat istiadat dan kepercayaan-kepercayaannya.

Ketika kami mengatakan bahwa teks berperan dalam mentransformasikan peradaban dari fase kelisanan ke fase kodifikasi melalui nama *Al-Kitâb* yang diberikan kepada dirinya sendiri, dan melalui makna "tulisan" yang dinegasikan sebagai bagian dari pengertian "wahyu" dengan segala karakter yang terkait dengannya, seperti samar dan tidak jelas, maka yang kami maksudkan dengan teks bukan sekadar sebuah fakta bahasa saja, tetapi yang kami maksudkan adalah efektivitas teks melalui sejumlah manusia yang menganggapnya sebagai teks dasar mereka. Dalam hal ini, kami cukup menunjukkan bahwa nabi menjadikan kesanggupan mengajar baca-tulis kepada kaum muslimin sebagai tebusan bagi kemerdekaan para tawanan kafir Makah. Ini dilakukan karena ada keinginan yang kuat dari nabi dan masyarakat untuk dapat mengkodifikasikan teks dan membuat perubahan yang spesifik dalam

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

teks-teksnya pada sasaran pembicaraan daripada kepada pihak pembicara.[61] Keterkaitan teks dengan wilayah peradaban ini menjadikannya—dari sisi ini—sebagai teks yang mengarah (ditujukan) pada sasaran pembicaraan. Bukti yang paling kuat atas orientasi ini dalam struktur dan mekanisme bahasa teks adalah banyaknya media seruan yang muncul dalam teks, baik yang diseru "manusia", "bani Adam", "orang-orang beriman", "orang-orang kafir", ataupun *ahli kitab*, selain seruan terhadap sasaran pertama, nabi atau rasul.

Dalam konsep yang dilemparkan oleh teks tentang dirinya, melalui kebudayaan dan sistem budaya bahasanya, penekanan fokus terhadap sumber dan yang mengatakan teks (Allah) semata berarti mengabaikan watak teks itu sendiri dan mengabaikan fungsinya dalam realitas. Inilah yang terjadi dalam pemikiran agama yang mendominasi tradisi. Dominasi ini masih efektif dalam kebudayaan kita hingga sekarang. Hubungan teks dengan kebudayaan dan realitas akan terlihat lebih tajam dalam bab-bab berikut.[62]

---

[61] Lihat perbedaan antara dua jenis teks ini, yang berarti juga perbedaan antara dua orientasi dalam kebudayaan, Yuri Lotman: *Beberapa Teori Studi Semiotika Kebudayaan*, hlm. 235—237.

[62] Ada kajian penting yang kami manfaatkan dalam pasal ini, yaitu Toshihiko Izutsu: *Revelation As A Linguistic Concept in Islam.*

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

menyimpang. Mereka telah menyalahi agama nenek moyang mereka, Ibrahim. Tidak ada batu yang keramat, ia tidak mendengar dan tidak melihat, ia tidak membahayakan dan tidak memberi manfaat. Hai kaumku, selamatkanlah diri kalian sendiri sebab, demi Allah, kalian telah menyimpang, bertebarlah kalian berkelana ke negeri-negeri lain untuk mencari agama *Hanîf*, agama Ibrahim.'"[3]

Kalaupun mereka semua setelah itu menjadi pengikut kristiani, namun Zaid bin Amr bin Naufal tidak masuk agama Yahudi maupun agama Kristen.

"Ia mengambil sikap yang berbeda dari agama kaumnya. Ia menjauhi berhala, bangkai, darah, dan sembelihan yang dipersembahkan untuk berhala, ia melarang praktik mengubur hidup anak-anak perempuan. Ia berkata: 'Aku menganut agama Nabi Ibrahim.' Ia juga memperlihatkan kepada kaumnya aib yang ada pada mereka."[4]

A. Muhammad dan Agama *Hanîf*

Muhammad tidak dapat dilepaskan dari gerakan pemikiran tersebut, yang eksistensinya tidak mungkin hanya karena kebetulan terjadi pertemuan di antara sejumlah orang tersebut. *As-Sîrah an-Nabawiyyah* meriwayatkan bahwa nabi menggantikan Abdullah bin Jahsy sebagai suami istrinya, Ummu Habibah binti Abi Sufyan bin Harb.[5] Ketika beliau ditanya tentang Zaid bin Amr oleh puteranya, Said, dan Umar bin Khattab: Apakah mereka memintakan ampunan baginya? Jawab nabi: Ya, sebab ia akan dibangkitkan sebagai umat sendiri.

Di antara bukti lain mengenai hal ini adalah bahwa ada beberapa riwayat tentang pertemuan antara nabi dan Zaid bin Amr, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Abdullah bin Umar:

"Bahwa Nabi Saw pernah bertemu dengan Zaid bin Amr bin Nufail di Lereng Baldah sebelum wahyu diturunkan kepada nabi. Saya memberikan kepada Nabi Saw *sufrah*, makanan musafir, atau nabi mempersilakan makanan tersebut kepadanya (Zaid), tetapi ia enggan memakannya. Kemudian, Zaid berkata: 'Saya tidak mau makan makanan yang disembelih atas nama berhala-berhala kalian. Saya hanya mau makan makanan yang disembelih atas nama Allah.' Zaid bin Amr bin Nufail mencela sembelihan orang-orang Quraisy. Ia mengatakan: 'Kambing telah diciptakan oleh Allah, Dia telah menurunkan dari langit

---

[3] *As-Sîrah an-Nabawiyyah*, Juz I, hlm. 204—205.

[4] *Ibid.*, hlm. 206—207.

[5] *Ibid.*, hlm. 206.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ini perdagangan berkembang, pasar-pasar dan perayaan keagamaan diadakan. Seringkali mereka mengubah bulan-bulan tersebut—atau mereka menunda bulan dengan cara *nas'i*, yang kemudian dilarang oleh Al-Qur'an—demi kepentingan kabilah yang berkuasa.[9] Untuk menghadapi ancaman kedua—ancaman dari luar—di antara bukti yang dapat dikemukakan dalam hal ini adalah bahwa kabilah-kabilah Arab untuk pertama kalinya dapat bersatu untuk memerangi bangsa Persi dan mencatat kemenangan atas bangsa tersebut dalam peperangan *Dzî Qâr*. Kemenangan yang diperoleh bergaung di seluruh penjuru jazirah Arabiah dan diabadikan dalam puisi yang tetap terpelihara hingga saat ini. Peperangan ini menegaskan perasaan carut-marut, keharusan bersatu untuk menghadapi bahaya musuh dari luar.

Apabila bahaya-bahaya yang ada seperti itu maka ideologi yang mesti dicari oleh individu-individu bangsa Arab adalah ideologi yang dapat mewujudkan dua tujuan: *pertama*, menghadapi pertentangan internal dan faktor-faktor pemecah belah dengan segala akibatnya, seperti dominasi kelompok yang lebih kuat; dan *kedua*, menghadapi bahaya dari luar yang berasal dari musuh-musuh bangsa Arab, yaitu bangsa Persi dan Romawi. Tentunya, ajaran kristiani, sebagai ideologi yang ada pada saat itu, tidak dapat mewujudkan salah satu dari dua tujuan tersebut sebab ia merupakan agama misioner-ofensif. Ajaran Yahudi tidak mungkin mampu menarik bangsa Arab sebab rahib-rahib mereka bersikap angkuh terhadap bangsa Arab dan melihat mereka sebagai bangsa Badui penggembala, selain bahwa Yahudi merupakan agama yang eksklusif-rasialis, tidak menerima orang-orang baru. Dua ideologi keagamaan di atas tidak cocok untuk mewujudkan tujuan-tujuan tersebut—atau perasaan carut-marut tersebut—yang direfleksikan oleh teriakan-teriakan dari penganut agama *Hanîf*, atau mereka yang memfokuskan diri untuk beribadah. Zaid bin Amr pernah berkelana mencari ideologi ini di dalam "agama Ibrahim".

> "Ia berkelana mencari agama Ibrahim. Ia bertanya kepada pendeta-pendeta Yahudi dan Nasrani hingga sampai daerah Mausil dan seluruh jazirah (Arab). Kemudian, ia pergi menuju Syam. Ia mengelilingi wilayah tersebut hingga bertemu dengan salah seorang rahib di Mifa'ah, daerah Balqa'. Menurut anggapan penduduk Syam, puncak ilmu Nasrani berada di tangan rahib ini. Kemudian, ia bertanya mengenai agama *Hanîf*, agama Ibrahim. Rahib tersebut berkata, 'Sesungguhnya, engkau sedang mencari agama yang tidak akan kamu temukan orang yang dapat membawamu ke agama ini saat ini. Akan tetapi, zaman seorang nabi sudah tiba, keluar dari negerimu. Dia akan menyebarkan agama

---

[9] *Ibid.*, hlm. 37—40. Para penyair merasa bangga dengan kabilahnya lantaran kemampuannya melakukan *nas'i*.
Bukankah kita orang-orang yang menangguhkan perang.
Bulan-bulan haram kita jadikan haram (berperang).

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

baginya. Apabila Muhammad tumbuh berkembang sebagai anak yatim, tanpa ayah, sebenarnya ada Zat yang mendidiknya, Ia (Allah) menjadi pendidik baginya; *Iqra' bismi rabbika*. Dihubungkannya kata *rabb* dengan kata ganti orang kedua (*ka*)—kata ganti yang menunjuk kepada Muhammad—mengisyaratkan adanya makna pendidikan dengan segala makna yang terkandung di dalamnya; kedekatan dan kasih sayang. Makna ini dikuatkan dengan pembicaraan mengenai "pengajaran" setelah itu. Agar *rabbika* tidak sekadar pendidik biasa maka teks tersebut menambahkannya dengan atribut "Pencipta" (*alladzî khalaq*). Tentu saja perasaan Muhammad—sementara ia menjadi sasaran misi ini—bahwa yang mengasuhnya (Tuhannya) itulah yang mencipta, dapat membesarkan dirinya, betapa bernilai dan betapa pentingnya dia, dan dapat mengobati perasaannya sebagai anak yatim dan miskin, perasaan yang terpendam dalam lubuk hatinya. Oleh karena Muhammad tidak menjauhkan dirinya dari realitas dan masyarakatnya maka teks mengulang-ulang kata kerja *khalaqa* untuk menyingkapkan kepada Muhammad pertanyaan-pertanyaan mengenai manusia; Tuhan Muhammad yang mencipta, menciptakan manusia dari *'alaq*. Apabila yang mengasuh (Tuhan) itu yang menciptakan manusia, Ia bukan sekadar Tuhan biasa, tetapi Tuhan yang paling *akram*. Di sini, kita tidak boleh mengabaikan makna bahasa dari kata *rabb*, demikian pula makna bahasa dari kata *akram*.

Bahwa Tuhan Muhammad adalah pencipta manusia dan Dia paling *akram* dalam arti paling mulia dan murni, bukan dalam pengertian paling dermawan, sudah pasti kalau Muhammad mendapatkan rasa percaya diri dan kedudukannya dalam masyarakat dan realitas. Cerita tentang wanita-wanita yang bekerja sebagai penyusu bayi enggan menerima Muhammad (untuk disusui) lantaran ia yatim, merupakan cerita yang terlalu terkenal untuk diulang-ulang. Halimah bersedia memungutnya setelah ia terpaksa harus menerima Muhammad karena tidak ada yang lain. Anak yatim yang hidup dalam masyarakat seperti itu, yang didasarkan pada kesukuan, tentunya merasa sangat diabaikan dan disia-siakan. Oleh karena itu, atribut—*rabb*—*akram* bertujuan untuk menenangkan jiwa Muhammad, yaitu bahwa meskipun yatim, ia dekat dengan Tuhan yang lebih mulia dari semua bapak dan tuan-tuan (nenek moyang) yang dibanggakan oleh anak-anak (keturunannya). Dia Tuhan Sang Pencipta, selain menciptakan manusia dari *'alaq*, Ia mengajarkan dengan pena. Disinggungnya pengajaran dengan pena dalam teks, sebenarnya melampaui realitas sebab pengajaran dalam realitasnya adalah pengajaran lisan yang hampir tidak mempergunakan pena, tetapi Tuhan Muhammad mengajari dengan pena, mengajari manusia apa yang tidak diketahui.

Apabila pemahaman kita terhadap ayat-ayat yang pertama di atas benar dari segi acuannya kepada penerima pertama maka kita melihat bahwa

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Muddatstsir turun setelah *risâlah* dan dakwah diumumkan, menjadi kurang tepat, seperti riwayat yang dikemukakan dalam *As-Sîrah an-Nabawiyyah*:

> Pengalaman paling berat yang dialami Rasulallah Saw dari orang-orang Quraisy adalah bahwa pada suatu hari beliau keluar, namun tak seorang pun yang beliau temui kecuali mendustakan dan menyakitinya, apakah itu orang merdeka ataupun hamba sahaya. Rasulallah kemudian kembali ke rumahnya. Beliau mengenakan selimut karena mengalami pengalaman yang sangat berat. Kemudian, Allah SWT menurunkan kepadanya, "Hai, orang yang berselimut, bangkitlah kemudian berilah peringatan."[13]

Yang lebih dekat dengan konteks kesesuaian antara teks dengan kondisi penerima pertama (nabi) adalah riwayat yang diketengahkan oleh az-Zamakhsyari dari azh-Zhuhri:

> "Ayat yang pertama kali diturunkan adalah (ayat) surat *Iqra' bismirabbika*... hingga *mâ lam ya'lam*. Kemudian, Rasulallah menjadi sedih. Beliau mendaki hingga mencapai puncak gunung. Kemudian, beliau didatangi Jibril, dan berkata: 'Sesungguhnya, engkau nabi Allah.' Kemudian, beliau kembali ke Khadijah, dan berkata: 'Mereka menyelimutiku dan mengompresku, lalu turunlah ayat *Hai, orang yang berselimut.*'"[14]

Jadi, Muhammad bingung setelah mengalami pengalaman pertama dalam berkomunikasi. Ia tidak mengetahui apa yang menimpanya. Ia ingin mendapatkan kepastian, dan mengharapkan sesuatu yang dapat menenangkannya menurut kemampuan rasionalnya yang masih sehat. Barangkali ia ragu bahwa apa yang dialaminya kali pertama merupakan wahyu dari Tuhannya yang sudah lama ingin dikenalnya. Tidak dapat disangsikan bahwa karena tertekan ia gemetar dan rasa dingin yang menyebar ke seluruh badannya seperti terserang demam. Ia pun kemudian bergegas menuju ke istrinya, Khadijah, yang senantiasa berusaha menenteramkan perasaannya untuk meringankan penderitaan fisiknya dan mengusir rasa takutnya. Pengalaman ini bukan kali pertama yang dialaminya. Sebab, dulu ia juga menemui Khadijah setelah mengalami pengalaman pertama berkomunikasi (wahyu), hatinya berdebar, kemudian dia berusaha menenangkannya dengan kata-katanya sebelum ia dibawa menemui Waraqah bin Naufal, salah seorang penganut agama *Hanîf* yang beragama Kristen. Bahkan, Khadijah berusaha, melihat kondisi Muhammad seperti itu, menguji dan menyelidiki orang yang telah mendatangi suaminya; apakah ia seorang malaikat atau setan?

---

[13] *As-Sîrah an-Nabawiyyah*, Juz I, hlm. 260.

[14] *Al-Kasysyâf*, Juz IV, hlm. 180.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

"Janganlah engkau memberi sementara engkau menilai dalam hatimu bahwa apa yang engkau berikan itu banyak, tetapi ulurkanlah tanganmu seolah-olah kamu tidak takut menjadi miskin, atau nilailah bahwa apa yang engkau berikan sebenarnya sedikit, meskipun pada dasarnya banyak."[20]

Sebenarnya, larangan untuk bersikap *munnah* (memberi dengan maksud mendapat yang banyak) adalah larangan bersikap lemah, terhina, dan menilai banyak, menilai terlalu banyak terhadap perintah dan merasa berat dengan perintah. Larangan ini seiring dengan perintah untuk bersabar "dan demi Tuhanmu maka bersabarlah". Kesabaran tidak ada kecuali dalam situasi yang berat. Dalam kitab *Asâs al-Balâghah* disebutkan:

"Kata *al-munna* artinya berhati lemah. Kalimat *wa laisa li qalbihi munnatun*: ia tidak memiliki hati yang kuat/tangguh. Mereka berhati lemah. Kalimat *munnahu as-safaru*: perjalanan membuatnya lemah dan menghilangkan kekuatannya. Ibnu Mayyadah berkata:

'Kami membuat mereka (para wanita) lemah saat menjelang malam hingga seolah-olah pungung mereka bagai tongkat bengkok (mereka menjadi lunglai).'

Kalimat *al-hablu wa ats-tsaubu al-manîn:* tali dan pakaian yang lemah dan remuk."[21]

Apabila para *mufassir* mengartikan kesabaran sebagai kesabaran terhadap sikap keras kepala kaumnya maka konteks teks sebagai teks pertama ketika mengumumkan *risâlah* menolak arti tersebut. Kesabaran di sini adalah kesabaran terhadap perintah-perintah Tuhan yang sudah lama dirindukan Muhammad untuk dikenal-Nya, dan sudah lama ia harap untuk dapat berkomunikasi dengan-Nya. Kita harus memperhatikan bahwa teks senantiasa mengaitkan kata *ar-Rabb* dengan kata ganti orang kedua—kata ganti yang menunjuk kepada Muhammad—sebagai tanda kedekatan, pemberian semangat, dan tanggapan terhadap kerinduan. Penduduk Makah sejak lama terbiasa membicarakan tentang "Tuhan Muhammad" dan wahyu yang diturunkan kepadanya.

Teks dalam proses kedua komunikasi senantiasa bersesuaian dengan kondisi penerima awal teks, dan mengungkapkan kerinduan-kerinduannya serta menjawab pertanyaan-pertanyaannya. Maka, perintah memberi peringatan merupakan upaya menghapuskan kebingungan mengenai apa yang diharapkan darinya. Sementara perintah-perintah untuk mengagungkan, menyucikan pakaian, dan menjauhi perbuatan dosa sebagai persiapan

---

[20] Al-Magribi, *op.cit.*

[21] Zamakhsyari, *Asâs al-Balâghah.*

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

yang hijrah dari Makah ke Madinah, kemudian kembali ke Makah sebagai penakluk, dan setelah itu hilir mudik ke Makah untuk berziarah atau berhaji maka sebagian ulama berpendapat bahwa "(ayat) *makkî* adalah ayat yang diturunkan di Makah meskipun setelah peristiwa hijrah, dan *madanî* adalah yang diturunkan di Madinah".[3] Sebagian lagi bersikap berlebihan dalam membedakan aspek tempat. Mereka membuat klasifikasi khusus mengenai ayat apa saja yang diturunkan di antara Makah dan Madinah dalam perjalanan-perjalanan Rasulallah Saw, ayat apa saja yang diturunkan setelah hijrah, sewaktu melakukan penaklukan, atau haji. Mereka juga memberikan perhatiannya terhadap ayat apa saja yang diturunkan di luar Makah dan Madinah, ayat apa saja yang diturunkan di atas gunung di antara langit dan bumi, ayat apa saja yang diturunkan di dalam gua di bawah tanah. Mereka juga membuat pembedaan antara ayat yang diturunkan ketika dalam perjalanan (*safarî*) dan tidak dalam perjalanan (*hadharî*), antara ayat yang diturunkan pada malam dan siang hari, dan ayat yang diturunkan di langit dan bumi.[4]

Semua pembagian yang detil ini didasarkan pada kriteria tempat sebagai dasar klasifikasi tanpa mempertimbangkan pengaruhnya terhadap teks dari segi isi maupun bentuknya. Selain kriteria di atas, ada kriteria lain yang dipergunakan untuk membedakan antara yang *makkî* dan *madanî*, yaitu kriteria "sasaran pembicaraan/*mukhâtab*" teks pada umumnya dalam setiap fase dari dua fase ini. Penganut kriteria ini berpendapat bahwa "*makkî* adalah ayat/surat yang sasarannya ditujukan kepada penduduk Makah, dan *madanî* adalah ayat/surat yang sasarannya ditujukan kepada penduduk Madinah". Satu-satunya tanda model pembagian ini adalah bahwa "setiap surat yang di dalamnya terdapat kalimat *yâ ayyuhâ an-nâs*, dan tidak terdapat di dalamnya *yâ ayyuhâ al-ladzîna âmanû*, adalah *makkî*. Akan tetapi, mengenai Surat al-Hajj terdapat perselisihan pendapat".[5] Kriteria ini cacat karena sasaran Al-Qur'an sangat bervariasi. Masyarakat yang menjadi sasaran Al-Qur'an—sebagaimana yang telah disinggung—tidak terbatas pada dualisme "manusia" dan "yang beriman".[6] Bagaimana kita harus mengklasifikasikan, umpamanya ayat/surat dalam Al-Qur'an yang ditujukan kepada Rasulallah sebagai penerima pertama wahyu, dan ini ternyata banyak?

Kriteria klasifikasi, pada satu sisi, seharusnya didasarkan pada realitas, dan pada sisi lain didasarkan pada teks. Didasarkan pada realitas karena gerak teks berkaitan dengan gerak realitas, sementara didasarkan pada teks ditinjau dari kandungan dan strukturnya. Hal ini karena gerak teks dalam realitas

---

[3] As-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Juz I, hlm. 9.

[4] *Ibid.*

[5] Az-Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Juz I, hlm. 188. Lihat juga as-Suyuthi, *op.cit.*, hlm. 17.

[6] Lihat az-Zarkasyi, *op.cit.*, Juz II, hlm. 217—253 dan as-Suyuthi, *op.cit.*, Juz II, hlm. 33—35.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ka di Madinah. Perhatikanlah riwayat mengenai turunnya Surat *Barâ'ah* (*Taubat*) ketika Perang Tabuk. Surat ini diturunkan seluruhnya atau kebanyakannya kepada Muhammad ketika beliau berada di atas unta. Padahal, sewaktu di Makah, yang diturunkan kepadanya hanya sebagian surat dari surat-surat pendek pada suatu waktu dan sebagian lainnya di waktu lain. Demikian pula ayat terakhir yang diturunkan di Madinah adalah ayat tentang utang piutang (*ayat ad-dain*), sebuah ayat yang panjang apabila dibandingkan dengan ayat-ayat yang turun di Makah, seperti ayat-ayat dalam Surat ar-Rahmân, adz-Dzâriyât, al-Muddatstsir, adh-Dhuhâ, al-Falaq, dan semacamnya. Jadikanlah perbedaan ini sebagai karakteristik yang membedakan antara surat atau ayat yang *makkî* dan *madanî*".[11]

Sebenarnya kriteria ini, kriteria panjang dan pendek, dapat dibangun di atas dua landasan, dan dapat ditafsirkan pula dengan kedua landasan tersebut. Landasan pertama, sebagaimana yang telah kami singgung, pergeseran dakwah dari fase *indzâr* ke fase *risâlah*. *Indzâr* mengandalkan sebuah upaya persuasif yang berarti bertumpu pada penggunaan bahasa dengan gaya bahasa memesona dan mengesankan. Gaya bahasa ini secara umum banyak terdapat dalam surat-surat pendek, dan semuanya adalah surat-surat *makkiyyah*. Sementara *risâlah*, dari sisi lain, berbicara kepada penerima sambil membawakan muatan yang lebih luas daripada sekadar persuasif. Oleh karena itu, diperlukan bahasa yang berbeda pada tataran struktur. Dalam *risâlah*, aspek transformasi "informasi-informasi" lebih dominan daripada aspek persuasi, meskipun aspek ini sama sekali tidak dibuang. Dalam *indzâr*, persuasi menjadi prioritas, sementara aspek transformasi "informasi" tidak banyak. Atas dasar kriteria ini, kita tidak dapat menerima pendapat seperti yang dipegang as-Suyuthi bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat teks-teks yang hukumnya muncul belakangan dari turunnya (teks); maksudnya, teks diturunkan terlebih dahulu kemudian hukum-hukum *syar'iyyah* dan *fiqhiyyah* yang terkandung di dalamnya diterapkan pada fase belakangan, tidak seiring dengan turunnya teks. Permasalahan ini akan kami kaji di belakang. Landasan kedua adalah memberikan perhatian terhadap kondisi penerima pertama (nabi) dari segi kebiasaannya dalam menghadapi situasi pewahyuan.[12]

Karakteristik kedua yang berkaitan dengan gaya bahasa yang dapat membedakan antara yang *makkî* dan *madanî* adalah karakteristik yang ber-

---

[11] Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 99.

[12] Selain dua landasan ini, dapat pula ditambahkan faktor pendukung, yaitu konsekuensi yang ditimbulkan oleh banyaknya penulis wahyu—sebagai akibat dari ambisi nabi untuk mengajari kaum muslimin membaca dan menulis. Teks lebih mudah dikodifikasikan apabila dibandingkan dengan kesulitan dalam mengkodifikasikannya pada fase Makah. Akan tetapi, pergeseran teks dari lisan dan tulisan perlu didiskusikan dan dianalisis lebih lanjut.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Atas dasar ini, kita tidak menemukan ulama Al-Qur'an yang berani menolak pendapat mengenai masalah *makkî* dan *madanî*, atau masalah-masalah yang berkaitan dengan *asbâb an-nuzûl* sebab masing-masing pendapat memiliki kehormatannya dan masing-masing riwayat memiliki legitimasi dan legalitasnya selama riwayat tersebut valid sesuai dengan metode kritik eksternal, kritik sanad, dan kejujuran perawinya terbukti. Apabila riwayat-riwayat tersebut sama-sama validnya maka yang paling diutamakan adalah riwayat yang perawinya mengetahui langsung peristiwanya, atau hal-hal lain yang dapat menguatkan pertimbangan. Contoh yang diperbincangkan di sini adalah ayat:

> "Mereka akan bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah, roh termasuk masalah Tuhanku. Dan ilmu yang diberikan kepada kalian hanyalah sedikit sekali."[15]

Meskipun ayat tersebut disepakati sebagai ayat *makkiyyah*, namun al-Bukhari menjadikan ayat tersebut sebagai ayat *madaniyyah* dengan merujuk pada riwayat Ibnu Mas'ud. Riwayat ini bertentangan dengan riwayat Ibnu Abbas yang menjadikan ayat tersebut *makkiyyah*, yaitu riwayat yang diriwayatkan at-Turmudzi. Kedua riwayat tersebut adalah:

> "Ia berkata: 'Saya berjalan bersama Nabi Saw di Madinah. Beliau berjalan dengan menggunakan pelepah kurma. Kemudian beliau melewati sekelompok orang Yahudi. Di antara mereka ada yang mengatakan: Bagaimana kalau kita bertanya kepadanya? Mereka berkata: Ceritakanlah kepada kami tentang roh. Beliau berdiri sejenak dan menengadahkan kepalanya. Saya tahu bahwa beliau sedang diberi wahyu, sampai wahyu selesai, kemudian beliau berkata: Katakanlah, roh termasuk masalah Tuhanku, dan ilmu yang diberikan kepada kalian hanyalah sedikit.'"
>
> "At-Turmuzi meriwayatkan, dan riwayat ini ia katakan *shahîh*, dari Ibnu Abbas, ia berkata: Orang-orang Quraisy berkata kepada orang-orang Yahudi: Berilah kami sesuatu untuk kami tanyakan kepada laki-laki ini (Muhammad). Mereka berkata: Tanyakanlah kepadanya mengenai roh. Mereka kemudian bertanya kepadanya, kemudian Allah menurunkan: Dan, mereka akan bertanya kepadamu tentang roh...dan seterusnya. Ini berarti bahwa ayat tersebut diturunkan di Makah, sementara riwayat pertama kebalikannya (diturunkan di Madinah)."[16]

Apabila as-Suyuthi memilih riwayat Ibnu Mas'ud atas dasar bahwa ia menjadi saksi langsung atas peristiwa tersebut maka az-Zarkasyi mele-

---

[15] Surat 17: al-Isrâ', 85.

[16] As-Suyuthi, *op.cit.*, Juz I, hlm. 33.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Kemudian mereka mendatangi Rasulallah Saw. Mereka berkata: 'Hai, Muhammad, beritahukanlah kepada kami tentang para pemuda yang melarikan diri pada masa silam. Mereka mempunyai cerita yang menarik, dan ceritakanlah tentang seorang penjelajah yang berhasil mencapai wilayah Barat dan Timur dunia, dan beritahukanlah kepada kami tentang roh, apa itu?' Perawi berkata: Kemudian Rasulallah Saw berkata kepada mereka: 'Saya akan memberitahukan jawabannya atas pertanyaan kalian besok. Tidak akan ditundatunda (tidak mengatakan *in sya'a Allah*).' Mereka pun kemudian bubar. Rasulallah Saw, sebagaimana yang diriwayatkan, menanti hingga lima belas malam, namun Allah tidak menurunkan kepadanya wahyu sedikit pun. Jibril pun tidak mendatanginya hingga penduduk Makah menjadi gempar. Mereka berkata: 'Muhammad berjanji kepada kita besok. Sekarang sudah lewat lima belas malam, hingga sekarang ia sedikit pun tidak memberikan jawaban atas apa yang kita tanyakan kepadanya.' Tidak adanya wahyu selama ini membuat Rasulallah Saw bersedih. Apa yang dikatakan oleh penduduk Makah itu menjadi beban baginya. Kemudian, datanglah Jibril yang diutus Allah SWT kepadanya membawa surat *ashhâb al-kahfi*. Dalam surat tersebut, nabi dicela lantaran bersedih melihat ulah mereka (penduduk Makah), disebutkan pula jawaban mengenai pertanyaan-pertanyaan mereka tentang para pemuda, seorang penjelajah, dan roh."[20]

Kitab *As-Sîrah an-Nabawiyyah* mengungkapkan lebih lanjut bantahan terhadap kaum musyrikin tersebut. Dalam penjelasannya, kitab ini mengaitkan antara kondisi kaum musyrikin dengan nabi di satu sisi dan dengan teks di sisi lain. Kitab ini tidak mengungkapkan tafsir terhadap sebab turunnya satu ayat, tetapi ia mengaitkan antara seluruh isi Surat *al-Kahfi* dengan satu fase dakwah di Makah. Dalam surat tersebut diturunkan cerita mengagumkan tentang para pemuda, dan diturunkan pula cerita tentang seorang penjelajah. Andaikata jawaban atas pertanyaan mengenai roh terdapat dalam surat lain maka hal ini tidaklah mengurangi validitas riwayat tersebut. Sebab, urutan turunnya ayat berbeda, sebagaimana yang diketahui, dengan urutan bacaan dalam *mushhaf*.

Oleh karena kitab *As-Sîrah* mengetengahkan *asbâb an-nuzûl*, berarti kitab ini menetapkan bahwa ayat-ayat itu *makkî*, dan penetapan ini sangat terkait dengan teks di satu sisi dan dengan realitas di sisi lain. Bahkan lebih dari itu, ia mencoba mencari sebab berdasarkan *sense* adanya dialektika hubungan antara realitas dan teks. Tertundanya wahyu merupakan salah satu bentuk pendidikan bagi Muhammad yang berjanji kepada mereka untuk memberikan jawaban secara pasti besok "tanpa ditunda", seperti dalam redaksi riwayat di atas. Maksudnya, tanpa harus ada kehendak Tuhan atau tanpa turunnya wahyu kepadanya. Andaikata pertanyaan-pertanyaan

[20] *As-Sîrah an-Nabawiyyah*, Juz I, hlm. 266.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Persoalan dalam Surat al-Ikhlâsh lebih jelas lagi dan transparan. Padahal, surat ini sendiri—dari segi strukturnya, pendeknya surat, pendeknya ayat-ayat dan *fâshilah*-nya yang diulang-ulang—menegaskan bahwa ia termasuk *makkiyyah*. Surat tersebut dari segi isi berbicara di seputar tauhid, suatu persoalan penting dalam menghadapi kaum musyrikin dan para penyembah berhala. Perselisihan dengan masyarakat dari kalangan Yahudi dan Nasrani bukan perselisihan di seputar masalah prinsip tauhid itu sendiri, tetapi perselisihan di seputar konsep-konsep tauhid dengan Nasrani di satu sisi dan perselisihan di seputar detil-detil syari'at dan persoalan-persoalan halal-haram dengan Yahudi di sisi lain. Atas dasar ini, riwayat-riwayat yang dikaitkan dengan Yahudi bahwa mereka pernah bertanya kepada Muhammad tentang *nasab* Tuhan, dan yang mengasumsikan bahwa surat tersebut surat *madaniyyah*, adalah riwayat-riwayat yang tidak boleh dipegangi.[24]

Asumsi bahwa surat atau ayat turun berulang tidak saja menyebabkan seluruh pendapat yang ada diterima dan dikompromikan, baik dalam bidang tafsir, *makkî* dan *madanî*, ataupun *asbâb an-nuzûl*, bahkan riwayat yang berkenaan dengan tujuh huruf yang menyatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf, diartikan sebagai satu teks diturunkan berkali-kali, dalam pengertian setiap kali diturunkan, teks diturunkan berdasarkan satu bacaan sehingga dengan demikian teks diturunkan tujuh kali. Dengan demikian, fenomena tujuh huruf diinterpretasikan dengan turun berulang-ulang:

> "Bisa jadi, termasuk dalam hal ini huruf-huruf yang dapat dibaca dua atau lebih bacaan. Ini didasarkan pada hadits Ubay yang diriwayatkan oleh Muslim: 'Bahwa Tuhanku telah mengirimkan utusan kepadaku untuk membacakan Al-Qur'an menurut satu bacaan. Kemudian, aku memohon agar Ia memberikan kemudahan kepada umatku, kemudian Ia mengirimkan utusan untuk membacakan (Al-Qur'an) dengan dua cara bacaan, kemudian aku memohon kepada-Nya agar Ia memberikan kemudahan untuk umatku...kemudian Ia mengirimkan utusan hingga utusan tersebut membacakan Al-Qur'an dengan tujuh cara bacaan'. Hadits ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an sejak awal tidak diturunkan hanya sekali, tetapi sering (diturunkan). As-Sakhawi dalam kitabnya *Jamâl Al-Qur'ân*, setelah menceritakan al-Fâtihah turun dua kali, mengatakan: 'Apabila ditanyakan apa manfaat al-Fâtihah diturunkan dua kali?' Saya jawab bahwa bisa jadi saat kali pertama al-Fâtihah diturunkan menurut satu bacaan, dan yang kedua kalinya diturunkan menurut bacaan-bacaan lainnya, seperti bacaan *maliki* dan *mâliki*, *as-sirâth* dan *ash-shirâth*, dan lain sebagainya."[25]

---

[24] Dalam bab "*Asbâb an-Nuzûl*", as-Suyuthi berpegang bahwa Surat al-Ikhlâsh adalah *madaniyyah*.

[25] As-Suyuthi, *op.cit.*, Juz I, hlm. 35—36. Lihat pula ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Juz I, hlm. 29—31.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Hal itu karena Al-Qur'an tidak memuat bagaimana cara shalat, berapa jumlah rakaat, berapa jumlah yang fardhu dan yang sunnah. Al-Qur'an hanya menyinggung secara garis besar mengenai kefardhuan dan kewajiban shalat. Dalam perspektif ini, kemunculan teks tidak akan terlepas dari hukum (yang dikandungnya). Yang terjadi adalah teks dan hukum muncul berbarengan dalam satu waktu. Meskipun demikian, ayat Surat al-Mâ'idah tersebut, yang menjadi objek perselisihan, bukan "teks" mengenai wudhu, tetapi "teks" mengenai tayamum. Artinya, wudhu diungkapkan dalam ayat tersebut bukan sebagai tujuan sebenarnya, kemunculannya hanya sebagai pendahuluan untuk menjelaskan tayamum, sebagai permasalahan inti yang mendapat respons dari ayat yang turun. Sepadan dengan masalah ini adalah ayat dalam Surat al-Jumu'ah:

> "Hai, orang-orang yang beriman, apabila diseru pada hari Jum'at untuk shalat maka bersegeralah mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Hal itu lebih baik bagi kamu sekalian apabila kamu sekalian mengetahui."[31]

Ayat tersebut tidak menegaskan kefardhuan shalat Jum'at, tetapi menegaskan kewajiban meninggalkan jual beli. Struktur teks itu sendiri menunjukkan demikian. Atas dasar ini, adalah tidak ada gunanya berusaha mengkompromikan antara pernyataan bahwa ayat tersebut *madaniyyah* dan pernyataan bahwa shalat itu difardhukan di Makah. Hal yang sama juga dapat diterapkan pada ayat tentang zakat "Sedekah-sedekah itu hanyalah untuk orang-orang fakir...," dan seterusnya. Ayat ini diturunkan setelah zakat difardhukan. Ayat tersebut tidak menegaskan (kefardhuan) zakat, tetapi menegaskan tentang saluran-saluran distribusi zakat, penetapan aspek-aspek pendistribusiannya, dan siapa yang berhak mendapatkannya.

Apabila asumsi mengenai teks yang turun kemudian dari hukumnya merupakan ilusi yang muncul karena tidak memahami konsep teks agama pada satu sisi, dan karena ketidakmampuan dalam menganalisis teks secara bahasa di sisi lain maka asumsi mengenai hukum muncul kemudian dari teks, atau dengan kata lain dari segi waktu teks mendahului hukum dan *dalâlah*-nya, muncul dari sejumlah kekeliruan yang akan kami sebutkan sebagai berikut:

1. Tidak membedakan antara makna bahasa dengan makna *syar'i* dalam teks, meskipun secara teoretis para ulama menyadari bahwa banyak istilah bahasa dalam teks, khususnya dalam bidang hukum syari'at dan ibadah, yang mengalami proses perkembangan semantik. Sebagai contoh di antaranya adalah anggapan mereka bahwa firman Allah "Beruntunglah mereka yang menyucikan diri, dan menyebut nama Tuhannya, kemudian

[31] Surat 62: al-Jumu'ah, 9.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

fase lain mengatakan bahwa teks turun mendahului hukum dan *munâsabah*-nya, adalah dimungkinkan. Contoh dalam hal ini adalah yang diriwayatkan oleh as-Suyuthi juga bahwa Umar bin Khattab, pada saat firman Allah: *"Semuanya akan digempur dan mereka semua akan tunggang langgang"* diturunkan, berkata:

> "Semua itu siapa (golongan mana)? Pada saat terjadinya Perang Badar, dan orang-orang Quraisy mengalami kekalahan, saya memandang ke arah Rasulallah Saw. Beliau berada di belakang mereka sambil menghunuskan pedang dan berkata: 'Golongan tersebut akan dikalahkan dan mereka akan mundur tunggang langgang.' Dengan demikian, ayat tersebut *munâsabah*-nya peristiwa Perang Badar."[39]

Akan tetapi, konteks ayat dalam suratnya sendiri menyingkapkan bahwa ayat tersebut mengandung suatu perbandingan antara keluarga Fir'aun dan orang-orang musyrik Makah. Perbandingan ini dapat dirasakan melalui pergeseran teks dari cerita Fir'aun ke ancaman terhadap penduduk Makah.

> "Dan sesungguhnya, telah datang kepada kaum Fir'aun ancaman-ancaman. Mereka mendustakan mukjizat-mukjizat Kami semuanya, lalu Kami siksa mereka sebagai azab dari Yang Mahaperkasa dan Mahakuasa. Apakah orang-orang kafir kalian yang lebih baik daripada mereka itu, atau apakah kamu telah mempunyai jaminan kebebasan dari siksa dalam kitab-kitab dahulu. Atau, apakah mereka mengatakan: Kami adalah satu golongan yang bersatu yang pasti menang. Golongan itu pasti akan dikalahkan dan mereka akan mundur ke belakang. Sebenarnya, hari kiamat itulah hari yang dijanjikan kepada mereka, dan hari kiamat itu lebih dahsyat dan lebih pahit."[40]

Pergeseran ini dapat tersingkap melalui "bentuk *iltifât* (perubahan sudut pandang)" yang diulang-ulang dari bentuk orang ketiga ke bentuk orang kedua, yang mukmin ke bentuk orang kedua kafir, kemudian dengan cepat kembali ke orang ketiga lagi. Selain itu, ancaman dengan menggunakan bentuk mendatang "pemakaian huruf *sin* dalam *sayuhzamu*", kemudian bentuk *idhrab* dengan pemakaian huruf *bal*, serta pembicaraan mengenai hari kiamat, menyingkapkan konteks teks atau *munâsabah* turunnya ayat. Sesungguhnya, teks mempunyai andil dalam pertempuran sengit antara kaum mukmin dengan kaum kafir, suatu pertempuran yang saat itu kemenangan berada di tangan orang-orang kafir pada fase Makah. Oleh karena itu, kita dapatkan teks tersebut memberikan ancaman. Inilah hukum teks yang turun berbarengan dengan teks apabila kita ingin memakai istilah-istilah ulama kuno.

---

[39] Ibid.

[40] Surat 54: al-Qamar, 41—46.

Bahan dengan hak cipta

Kita bisa saja mengatakan bahwa "ancaman" ini telah berubah, dalam konteks perkembangan realitas—dan seiring dengan pembacaan ulang terhadap teks dan pemakaiannya kembali sebagai dalil dalam konteks baru—menjadi semacam berita gembira. Hanya saja, perubahan ini adalah bentuk perkembangan makna teks akibat perkembangan cakrawala pembacaan. Hal ini akibat dari pengaruh perkembangan gerak realitas di dalam membaca dan menginterpretasi ulang terhadap teks. Perkembangan kesadaran masyarakat menjadikan teks senantiasa terbuka untuk memberikan peluang mengungkapkan realitas-realitas baru. Dari sini menjadi sah membaca kembali teks-teks *makkiyyah* dalam perspektif fase-fase *madaniyyah*.

Ulama menyadari bahwa pemisahan antara *makkî* dan *madanî* tidak selalu pasti. Sebab, di antara teks-teks *madaniyyah* terdapat teks-teks yang memuat karakteristik-karakteristik teks *makkiyyah*. Demikian pula sebaliknya, di antara teks-teks *makkiyyah* terdapat karakteristik teks *madaniyyah*. Peralihan dari satu fase ke fase lainnya—pada tataran realitas dan tataran teks—tidak mungkin berlangsung melompat, tetapi perubahan tersebut terjadi secara bertahap. Oleh karena itu, terkadang kita dapatkan dalam teks *makkiyyah* sesuatu yang dapat dijadikan sinyal bagi perkembangan berikutnya di fase *madaniyyah*. Dalam kasus ini, para ulama menunjukkan firman Allah: *"Orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar, dan perbuatan-perbuatan keji selain dari yang kecil-kecil"*,[41] disepakati ayat tersebut *makkiyyah*. Akan tetapi, ayat tersebut mengandung kata-kata yang memiliki *dalâlah* syar'iat di fase *madaniyyah*, seperti "dosa-dosa besar" yang maksudnya semua dosa yang berakibat neraka, seperti "perbuatan-perbuatan keji (*fawâhisy*)", yang maksudnya semua dosa yang ada hukumnya (*had*), dan kata *al-lamam*, yaitu dosa-dosa yang konsekuensinya berada di dalam dua *had*.[42] Akan tetapi, *dalâlah-dalâlah* baru ini tidak dapat terungkapkan dalam teks, kecuali melalui teks itu sendiri dalam interaksinya dengan perkembangan (gerak) realitas, di mana teks mengembangkan bahasa agar bahasa seiring dengan gerak (perkembangan) tersebut. Selain itu juga bahwa *dalâlah-dalâlah* tersebut dapat tersingkapkan dari teks hanya melalui pembaca dan penafsir, maksudnya melalui dialektika akal manusia dengan teks. Dialektika akal manusia dengan teks dan temuan *dalâlah-dalâlah* baru dalam teks-teks lama sebagai akibat dari dialektika tersebut merupakan sebuah proses yang kelangsungannya tidak dapat dipisahkan dari kajian tentang konteks teks, yaitu konteks yang dapat kita temukan dalam "sebab-sebab turunnya ayat", sebuah topik bahasan pada bab berikut.

---

[41] Surat 53: an-Najm, 32.

[42] Az-Zarkasyi, *op.cit.*, Juz I, hlm. 196—197.

Bahan dengan hak cipta

Bab IV
ASBÂB AN- NUZÛL

Ilmu *asbâb an-nuzûl* termasuk di antara ilmu-ilmu penting. Ilmu ini menunjukkan dan menyingkapkan hubungan dan dialektika antara teks dengan realitas. Jika kritikus sastra memandang hubungan antara teks-teks sastra dengan realitas melalui konsep "mimetik" atau "imitasi", "deskripsi", dan "ilustrasi" maka ilmu *asbâb an-nuzûl* menyodorkan kepada kita sebuah konsep yang berbeda mengenai hubungan teks dengan realitas. Jika konsep-konsep kritik sastra mengenai "mimetik" dalam—formulasi filosofisnya—dipengaruhi oleh model tradisi Yunani setelah tradisi tersebut diinterpretasi kembali agar sesuai dengan realitas teks-teks Arab maka ilmu *asbâb an-nuzûl* membekali kita materi baru yang memandang (turunnya) teks sebagai respons atas realitas, baik dengan cara menguatkan ataupun menolak, dan menegaskan hubungan "dialogis" dan "dialektik" antara teks dengan realitas.

Fakta-fakta empiris berkaitan dengan teks menegaskan bahwa teks diturunkan secara berangsur-angsur selama lebih dari dua puluh tahun. Teks juga menegaskan bahwa setiap ayat atau sejumlah ayat diturunkan ketika ada satu sebab khusus yang mengharuskannya diturunkan, dan bahwa sangat sedikit ayat yang diturunkan tanpa ada sebab eksternal. Ulama Al-

Bahan dengan hak cipta

Qur'an memandang bahwa bingkai realitas melalui mana ayat atau beberapa ayat dapat dipahami, ditentukan oleh sebab atau *munâsabah* tertentu. Atau dengan kata lain, ulama menyadari bahwa kemampuan *mufassir* untuk memahami makna teks harus didahului dengan pengetahuan tentang realitas-realitas yang memproduksi teks-teks tersebut.

Ulama Al-Qur'an tidak hanya berhenti pada tataran hubungan mekanik antara teks dengan realitas sebab andaikata berhenti sampai di sini saja, mereka akan tetap berada dalam kerangka konsep mimetik yang mentah, tetapi lebih dari itu, mereka menyadari bahwa teks—sebagai teks bahasa—mempunyai efektivitas-efektivitas yang unik yang melampaui batas-batas realitas partikular yang diresponsnya. Permasalahan ini mereka diskusikan secara detil dalam persoalan *al-'âmm* dan *al-khâshsh*, yang akan kami bahas dalam bagian kedua yang secara khusus berkaitan dengan mekanisme-mekanisme teks. Selain itu, ulama juga menyadari bahwa meskipun dari segi "turunnya"—maksudnya dari segi urutan turunnya—berkaitan dengan realitas dan sebab, namun teks dari segi pembacaannya (*tilâwah*)—maksudnya dari urut-urutan membacanya menurut urutan *mushhaf*—melampaui keterkaitannya dengan realitas. Ia menciptakan hubungan-hubungan lain yang dibicarakan para ulama dalam ilmu *munâsabah* antarayat, yang akan kami bahas pula dalam bagian kedua dalam kajian ini juga.

A. Alasan Diturunkan secara Bertahap

Pertanyaan "mengapa teks diturunkan secara bertahap?" merupakan pertanyaan yang wajar sekali dalam suatu peradaban umumnya, dan bagi ulama Al-Qur'an khususnya. Pertanyaan ini sudah pernah digulirkan—sebagai bentuk penolakan—oleh orang-orang musyrik Makah. Mereka meminta Muhammad agar menurunkan kepada mereka sebuah kitab dari langit, selain mukjizat-mukjizat lainnya yang mereka minta. Pertanyaan ini muncul dari kalangan kaum musyrik karena mereka memiliki konsep mengenai kitab-kitab sebelumnya yang diturunkan kepada para nabi Yahudi, bahwa kitab-kitab tersebut diturunkan secara lengkap dan terbukukan sebagaimana diturunkannya "*lauh*/papan" kepada Musa. Oleh karena itu, sikap mereka menolak model penurunan Al-Qur'an secara bertahap tersebut merupakan semacam sikap meragukan sumber (munculnya) teks.

> "Dan, orang-orang yang kafir itu berkata: Mengapa Al-Qur'an tidak diturunkan kepadanya secara serempak. Demikian itu Kami lakukan untuk memantapkan hatimu."[1]

[1] Surat 25: al-Furqân, 32.

Bahan dengan hak cipta

Tentunya, "pemantapan hati" yang disinggung dalam ayat di atas mengindikasikan bahwa kondisi "penerima pertama" ikut dipertimbangkan sebab proses komunikasi wahyu amat sulit baginya, minimal pada masa-masa awal proses tersebut, sebagaimana dikatakan Ibnu Khaldun. Selain itu juga karena budaya yang berjalan pada saat itu adalah tradisi lisan, sehingga tidak masuk akal apabila teks yang sedemikian panjang itu diberikan sekaligus. Oleh karena itu, mempertimbangkan kondisi penerima pertama tidak semata-mata mempertimbangkan faktor pribadi, tetapi juga mempertimbangkan situasi umum, di mana penerima pertama sejajar dengan masyarakat yang menjadi sasaran teks. Akan tetapi, ulama tidak menyadari aspek ini sebagai alasan mengapa "diturunkan bertahap", yang mereka tangkap sebagai alasannya hanya karena mempertimbangkan posisi penerima pertama teks, mempertimbangkan kondisinya, dan menguatkan hati dan jiwanya:

> "Sebab, apabila wahyu muncul dalam setiap peristiwa, ini akan lebih memantapkan hati dan lebih memberikan perhatian terhadap rasul. Dan, ini mengharuskan malaikat sering turun kepadanya dan memperbarui pertemuan dengannya dengan membawa misi dari sisi Yang Mahamulia. Dari sini, munculah kegembiraan yang tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata."

Mereka juga menyadari bahwa tradisi lisan yang berkembang dalam kebudayaan mengharuskan Al-Qur'an diturunkan secara bertahap, meskipun mereka membatasinya dalam bingkai kepribadian Rasulallah saja:

> "Oleh karena Rasulallah Saw adalah seorang *ummi*, tidak dapat baca tulis, maka wahyu diturunkan secara bertahap kepadanya agar mudah baginya untuk menghafal. Ini berbeda dari nabi-nabi lainnya sebab mereka dapat menulis dan membaca sehingga dimungkinkan bagi mereka untuk menghafalkan semuanya apabila diturunkan sekaligus."[2]

Jika teks, dalam pandangan ulama Al-Qur'an, merespons kondisi rasul—penerima pertama wahyu, dan dia hanya sekadar perantara "yang menyampaikan" wahyu saja, sebagaimana yang telah disinggung, maka tidak dapat disangsikan apabila respons teks terhadap kondisi masyarakat yang menjadi sasaran teks dijadikan landasan. Memisahkan penerima pertama dari masyarakat yang menjadi sasaran teks, bagaimanapun juga tidak dapat dibenarkan sama sekali. Teks di sini memberikan respons terhadap realitas kultural yang memiliki kondisi-kondisi objektifnya sendiri, dan yang terpenting adalah tradisi "kelisanan" itu. Jika Al-Qur'an menyinggung kitab-

---

[2] Az-Zarkasyi, *op.cit.*, Juz I, hlm. 231. Munculnya wahyu dari waktu ke waktu tentunya menjadi dukungan yang kuat bagi kaum muslimin dalam melawan kaum kafir. Oleh karena itu, masa "keterputusan/terhentinya" wahyu merupakan pengalaman pahit, baik bagi Muhammad ataupun bagi kaum muslimin. Lihat *As-Sîrah an-Nabawiyyah*, Juz I, hlm. 225.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

membawa (menurunkannya) kepada Nabi Saw." Sanad hadits ini *shahîh*. Hisan adalah Ibnu Abi al-Asyras. Ia dinilai dapat dipercaya oleh Nasa'i dan lainnya.[7]

Konsepsi semacam ini dapat berkembang sampai tidak karuan. Hal itu karena konsepsi semacam ini akan menjerumuskan kita ke dalam belantara hipotesis yang menyesatkan seperti yang dialami oleh ulama Al-Qur'an. Umpamanya, apabila kita mempertanyakan, sebagaimana mereka, misteri apa di balik Al-Qur'an diturunkan ke langit sekaligus? Tepatnya, kapan diturunkan? Apakah firman Allah SWT "*Sesungguhnya, Kami telah menurunkannya di malam qadar*", termasuk sebagian Al-Qur'an yang diturunkan, sementara firman tersebut mempergunakan bentuk lampau yang berarti bertentangan dengan eksistensinya dalam wujud teks sebelum diturunkan? Apabila kita katakan bahwa ayat tersebut ditambahkan ke dalam teks—setelah diturunkannya—bukankah itu artinya bahwa ia bukan termasuk Al-Qur'an yang *azali* dan *qadîm* yang merupakan sifat zat Ilahi? Ini akan menyebabkan hancurnya konsep "sifat *azali*" *kalâm* Tuhan, dan akan menghancurkan semua konsep ini dari akar-akarnya? Meskipun demikian, pembicaraan seperti itu pun terus berlanjut dan hipotesis semakin berkembang:

> "Apabila ditanyakan: 'Misteri apa di balik Al-Qur'an diturunkan sekaligus ke langit?' Jawabnya: 'Maksud yang terkandung adalah mengagungkan Al-Qur'an dan nabi yang menerimanya. Pengagungan tersebut dalam bentuk mengumumkan kepada penduduk langit tujuh bahwa inilah kitab terakhir yang diturunkan kepada penutup utusan untuk umat yang paling mulia. Dan Kami telah mengarahkannya untuk diturunkan kepada mereka. Andaikata bukan karena hikmah ilahiah yang menghendaki diturunkan secara bertahap sesuai dengan sebab peristiwa, niscaya Al-Quran diturunkan ke bumi sekaligus'.
>
> Apabila ditanyakan: 'Kapan diturunkan sekaligus ke langit dunia, setelah kenabian Muhammad Saw atau sebelumnya?' Saya berkata: 'Asy-Syaikh Abu Syamah mengatakan: Sepertinya, sebelumnya, namun kedua jawaban (sebelum dan sesudah) tetap merupakan kemungkinan. Apabila setelahnya maka tujuannya untuk mengangungkan sebagaimana yang telah kami sebutkan. Apabila sebelumnya maka manfaatnya sangat jelas dan banyak.'
>
> Apabila ditanyakan: Firman Allah: '*Sesungguhnya, Kami telah menurunkannya di malam qadar*', apakah termasuk Al-Qur'an yang diturunkan sekaligus atau tidak? Apabila bukan, maka ia bukan yang diturunkan sekaligus. Apabila ter-

---

[7] Az-Zarkasyi, *op.cit.*, Juz I, hlm. 228—229. Pendapat kedua yang mengatakan bahwa setiap tahun teks dalam jumlah besar diturunkan dari *Lauh Mahfûzh* ke langit dunia, hanya penjabaran dari pendapat pertama. Meskipun riwayat yang menegaskan diturunkan sekaligus dikaitkan dengan Ibnu Abbas, namun konsep tersebut tetap abstrak. Bahkan, tidaklah berlebihan bila dikatakan bahwa itu merupakan konsep mitologis yang sepatutnya dikaji dalam wilayah "mitos-mitos masyarakat".

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

masalah-masalah halal dan haram, terutama dalam masalah makanan dan minuman, akan terabaikan. Selain itu, bahwa memegang keumuman kata dalam menghadapi semua teks yang khusus berkaitan dengan hukum akan menghancurkan hukum itu sendiri. Teks mengenai larangan *khamr* diturunkan secara bertahap dalam tiga fase yang diungkapkan oleh tiga teks Al-Qur'an, yaitu:

1. *Mereka akan bertanya kepadamu tentang khamr dan judi. Katakanlah: keduanya memiliki kemudaratan yang besar dan memiliki manfaat bagi orang banyak, namun kemudaratannya lebih besar daripada manfaatnya.*
2. *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mendekati shalat sementara kalian dalam keadaan mabuk hingga kalian mengetahui apa yang kalian katakan.*
3. *Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya khamr, judi, berkorban untuk berhala, dan mengundi nasib dengan panah adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan. Oleh karena itu, jauhilah. Semoga kalian beruntung. Yang diinginkan setan adalah ingin menimbulkan di antara kalian permusuhan dan saling membenci melalui khamr dan judi, dan (setan) ingin menghalangi kalian dari ingat kepada Allah dan shalat. Oleh karena itu, apakah kalian bersedia menghentikannya?*[11]

> Yang pertama diturunkan adalah *yas'alûnaka 'an al-khamr wa al-maisir*...dan seterusnya. Dikatakan bahwa *khamr* telah diharamkan. Kemudian mereka berkata: Wahai Rasulallah, biarkanlah kami mengambil manfaatnya saja sebagaimana yang difirmankan Allah. Rasulallah pun mendiamkan mereka. Kemudian, turunlah ayat berikut: *lâ taqrabû ash-shalâta wa antum sukârâ*. Dikatakan bahwa *khamr* telah diharamkan. Mereka berkata: Wahai Rasulallah, kami tidak akan meminumnya saat mendekati shalat. Rasulallah pun mendiamkan mereka. Kemudian turunlah ayat: *yâ ayyuhâ al-ladzîna âmanû innama al-khamru wa al-maisiru*... Rasulallah Saw kemudian bersabda: *Khamr* telah diharamkan.[12]

Penahapan semacam ini dalam menetapkan *tasyri'* sangat penting sekali berkaitan dengan dialektika hubungan antara teks dan realitas. Ayat pertama merupakan jawaban atas pertanyaan sebagaimana yang terlihat jelas dari teksnya sendiri *yas'alûnaka*. Meskipun ayat tersebut mengisyaratkan bahwa mudaratnya lebih besar daripada manfaatnya, namun masyarakat saat itu bersikeras untuk mengambil manfaatnya. Tekanan realitas yang kuat di sini mengharuskan teks cukup hanya mengisyaratkan adanya mudarat yang terkandung di dalamnya tanpa memaksakan larangan yang belum bisa diterima masyarakat karena belum siap. Fase kedua adalah larangan menjalankan shalat dalam keadaan mabuk dengan implikasi yang dikan-

---

[11] Secara berurutan: Surat 2: al-Baqarah, 219, Surat 4: an-Nisâ', 43, dan Surat 5: al-Mâ'idah, 90—91.

[12] As-Suyuthi, *op. cit.*, Juz I, hlm. 26.

Bahan dengan hak cipta

dungnya, yaitu larangan minum *khamr* menjelang masuk waktu shalat. Dengan proses pertimbangan yang sederhana saja kita dengan mudah dapat menangkap bahwa larangan ini sebagai terapi bertahap terhadap situasi sosial yang "kecanduan". Larangan minum (*khamr*) sebelum shalat—lewat larangan menjalankan shalat dalam keadaan mabuk—tidak membuat manusia meninggalkannya kecuali dalam beberapa jam saja di saat malam. Mereka tetap melakukan minum-minum yang dilarang itu hampir sepanjang hari kecuali pada waktu shalat lima waktu, dan di saat sibuk mencari rezeki. Penahapan *tasyri'* semacam ini tidak saja menegaskan dialektika wahyu dan realitas saja, tetapi juga mengungkapkan metode teks dalam mengubah realitas dan dalam memberikan terapi terhadap cacat-cacatnya.

Kalau demikian, apakah masuk akal apabila para ulama memegangi "keumuman kata" tanpa mempertimbangkan kekhususan sebab? Apabila keumuman kata yang dijadikan pijakan dalam menyingkapkan makna teks maka sangat dimungkinkan sekali sebagian orang memegangi ayat pertama atau ayat kedua, dan pada akhirnya hal ini akan menyebabkan seluruh *tasyri'* dan hukum akan berantakan. Hal ini bukan sekadar hipotesis, sebab fuqaha telah terperangkap dalam situasi yang sama dengan di atas ketika berhadapan dengan sebuah ayat Al-Qur'an yang mereka pegang keumuman katanya, dan mereka mengabaikan kekhususan sebabnya. Ayat tersebut adalah firman Allah:

> "Katakanlah: Aku tidak mendapatkan apa yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan bagi orang yang memakannya kecuali apabila (makanan itu) bangkai, atau darah yang dialirkan, atau daging babi sebab ia sangat kotor, atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang terpaksa, sementara ia tidak menginginkan dan tidak melampaui batas maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun dan Penyayang."[13]

Imam Malik berpendapat bahwa ayat tersebut membatasi makanan yang diharamkan berdasarkan struktur bahasa ayat tersebut yang mempergunakan bentuk pembatasan (*qasr*) dengan memakai bentuk *nafi* dan pengecualian. Akan tetapi, karena mendasarkan pada *asbâb an-nuzûl*, Imam asy-Syafi'i berpendapat bahwa ayat tersebut bukanlah *nash* (penegasan) mengenai pembatasan makanan yang diharamkan, tetapi maknanya hanya menetapkan larangan terhadap apa yang diungkapkannya tanpa mempunyai konsekuensi bahwa di luar yang diungkapkan adalah halal.

> "Ketika orang-orang kafir mengharamkan apa yang dihalalkan Allah dan menghalalkan apa yang diharamkan Allah dan mereka senantiasa menentang, maka turunlah ayat untuk menentang tujuan mereka, seolah-olah Allah ber-

[13] Surat 6: al-An'âm, 145.

Bahan dengan hak cipta

firman: Tidak ada yang halal kecuali yang kalian haramkan, dan tidak ada yang haram kecuali yang kalian halalkan. Ungkapan semacam ini sama dengan orang yang mengatakan: 'Janganlah kamu makan manisan hari ini, kemudian saya mengatakan: Saya tidak makan hari ini kecuali manisan. Tujuannya adalah untuk menyanggah bukan menafikan dan menetapkan, seolah-olah Allah berfirman: Tidak ada yang haram kecuali yang kalian halalkan, seperti bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang disembelih bukan atas nama Allah. Tujuannya bukan menghalalkan sesuatu di luar yang disebutkan sebab tujuannya adalah menetapkan kehalalan.'

Imam al-Haramain berkata: 'Ini sangat bagus. Andaikata Imam asy-Syafi'i tidak lebih dahulu berpendapat demikian, niscaya kita tidak berani menentang pendapat Malik yang membatasi makanan yang dilarang sebagaimana yang disebutkan ayat di atas.'"[14]

Pemahaman Imam asy-Syafi'i yang didasarkan pada *asbâb an-nuzûl* sesuai dengan urutan turunnya ayat-ayat larangan, khususnya yang berkaitan dengan soal makanan. Sebab, ayat yang membatasi makanan-makanan haram adalah ayat ketiga dari Surat al-Mâ'idah, sementara ayat pada Surat al-An'âm di atas adalah ayat pertama ditinjau dari segi turunnya. Di antara turunnya kedua surat tersebut terdapat teks-teks lain dalam Surat an-Na<u>h</u>l, 115—116, Surat al-Baqarah, 172—173. Ini sesuai dengan yang diriwayatkan oleh as-Suyuthi:

"Ayat pertama yang diturunkan dalam masalah makanan di Makah adalah ayat dalam Surat al-An'âm: *qul lâ ajidu fî mâ ûhiya ilayya mu<u>h</u>arraman*; kemudian Surat an-Na<u>h</u>l: *fakulû min-mâ razaqakumu Allâhu <u>h</u>alâlan thayyibâ*...dan seterusnya; dan dalam surat-surat *Madaniyyah* adalah Surat al-Baqarah: *innamâ <u>h</u>arrama 'alaikum al-maitat*...dan seterusnya; kemudian Surat al-Mâ'idah: *<u>h</u>urrimat 'alaikum al-maitat*...dan seterusnya."[15]

Membicarakan makna teks melalui dualisme "keumuman kata" dan "kekhususan sebab" sebenarnya bertentangan dengan watak hubungan antara teks bahasa dengan realitas yang memproduksi teks. Hal itu karena memproduksi teks berlangsung melalui media yang memiliki aturan-aturan yang memiliki sedikit kemandirian, yaitu pemikiran dan kebudayaan. Tanda-tanda teks terkait dengan sistem bahasa yang merupakan sistem tersendiri di dalam sistem kebudayaan, meskipun ia merupakan sistem sentral. Dalam teks, sistem-sistem semantik sekunder saling berinteraksi dalam sistem umum teks. Oleh karena itu, kita temukan tanda-tanda yang melampaui bingkai realitas-

---

[14] Az-Zarkasyi, *op. cit.*, hlm. 23—24.

[15] As-Suyuthi, *op. cit.*, Juz I, hlm. 26.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

kata menunjukkan (mencakup) semua bagian yang terangkum dalam pengertiannya. Dengan kata lain, pendapat tersebut dapat diungkapkan bahwa makna bahasa bukan makna logika sebab kata-kata mendapatkan maknanya melalui hubungan struktural dan kontekstualnya. Atas dasar ini, yang mesti dijadikan ukuran adalah "teks" itu sendiri, termasuk *asbâb an-nuzûl* yang membentuk konsep teks.

Firman Allah: *Alladzîna qâla lahum an-nâs, inna an-nâs qad jama'û lakum fakhsyauhum fazâdahum îmânâ;* "Orang-orang yang kepada mereka ada orang yang mengatakan: 'Mereka telah mengumpulkan pasukan untuk menyerang kamu sekalian, karena itu takutlah kepada mereka.' Perkataan ini justru membuat mereka bertambah iman",[18] dapat dijadikan contoh mengenai keumuman kata dan kekhususan makna. Tidaklah mungkin kalau kata-kata *an-nâs* dalam teks tersebut berarti "semua manusia". Kalau bermakna demikian maka semua manusia berkata kepada semua manusia bahwa sesungguhnya "semua manusia" telah mengumpulkan pasukan untuk menyerang kalian. Struktur teks itu sendiri menegaskan kekhususan acuan dari masing-masing kata *an-nâs*, bahwa (*an-nâs*) yang mengatakan bukan (*an-nâs*) yang menjadi sasaran bicara. Ini merupakan taraf-taraf kata ganti dalam ungkapan teks. Huruf *alif* dan *lam* pada kedua kata *an-nâs* bukan *alif-lam* yang menunjukkan jenis (*li al-jins*), tetapi *alif-lam* yang menunjukkan benda yang diketahui (*li al-'ahd*), tetapi dalam hal ini, untuk mengetahuinya hanya dengan kembali ke *asbâb an-nuzûl*. Ini berarti bahwa makna teks dapat terungkap, *pertama*, melalui analisis struktur bahasanya, dan *kedua*, dengan kembali ke konteks yang memproduksinya. Mengabaikan salah satu sisi tersebut menyulitkan *mufassir* untuk menyingkap makna. Memberikan fokus hanya pada struktur bahasa tanpa mempertimbangkan konteks budaya akan menjerumuskan kita ke dalam kesesatan analisis yang tertutup. Sementara memberikan fokus hanya pada konteks tanpa mempertimbangkan struktur teks akan mengembalikan kita ke konsep "mimetik" (peniruan). Atas dasar ini, ayat di atas tidak dapat dipahami kecuali dengan menghindari dualisme keumuman dan kekhususan. Ini karena keumuman kata:

> "Menghendaki semua manusia masuk dalam (makna) kedua kata tersebut. Padahal maksudnya sebagian di antara mereka sebab yang mengatakan (*an-nâs* pertama) bukan *an-nâs* yang dijadikan sasaran pembicaraan. Yang dimaksud dengan kata pertama (*an-nâs* pertama) adalah Ibnu Sa'id as-Saqafi, dan kata *an-nâs* yang kedua adalah Abu Sufyan dan teman-temannya. Al-Farisi berkata: Di antara yang menguatkan, bahwa yang dimaksud dengan manusia dalam firman-Nya: *Inna an-nâs qad jama'û lakum*, adalah satu orang;

[18] Surat 3: Âli 'Imrân, 173.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

apabila ucapan tersebut menyebutkan sebab yang mendorong turunnya ayat, atau berkedudukan sebagai penafsiran sahabat yang bukan merupakan hadits *musnad*.' Bukhari memasukkannya sebagai hadits *musnad*, sementara yang lainnya tidak. Kebanyakan kitab-kitab *musnad* mengikuti konvensi ini, seperti *musnad* Ahmad dan lainnya. Ini berbeda dengan apabila seorang sahabat menyebutkan sebuah sebab (peristiwa) yang kemudian diikuti dengan turunnya ayat, mereka semua memasukkannya ke dalam *musnad*."[23]

Meskipun Ibnu Taimiyah memberikan catatan yang cermat dalam membedakan antara riwayat sahabat yang menunjukkan sebab turunnya ayat dan riwayat yang menunjukkan makna dan hukum, namun riwayat-riwayat sahabat tersebut tidak memberikan solusi kepada kita dalam menghadapi problem dua riwayat yang berbeda dari dua sahabat dalam menetapkan sebab turunnya ayat. Jika pengetahuan tentang *asbâb an-nuzûl* diperoleh para sahabat melalui *qarînah* yang melatarbelakangi persoalan, seperti yang dikatakan oleh para ulama kuno, maka pemahaman dan interpretasi terhadap *qarînah* tersebut akan berbeda-beda antara satu sahabat dengan sahabat lainnya. Bisa saja seorang sahabat mendengar sebuah ayat untuk pertama kali pada saat adanya *qarînah* itu sendiri sehingga kemudian ia mengaitkan antara *qarînah* dengan ayat, lalu mengira *qarînah* khusus yang ia ketahui itu sebagai sebab turunnya ayat. Oleh karena itu, kita harus mewaspadai beberapa penegasan yang memastikan, seperti ucapan Ibnu Mas'ud:

"Demi Zat yang tidak ada Tuhan selain-Nya, tak satu pun ayat Al-Qur'an diturunkan kecuali aku mengetahui berkenaan dengan siapa dan di mana ayat tersebut diturunkan. Ayyub mengatakan: Ada orang yang bertanya kepada Ikrimah tentang sebuah ayat Al-Qur'an kemudian ia menjawab: Ayat tersebut diturunkan di lereng gunung itu, sambil menunjuk ke Gunung Sil'."[24]

Untuk memahami ucapan Ibnu Mas'ud tersebut, kita harus mencari "sebab" atau *qarînah* yang melatarbelakangi ucapannya atau penegasannya yang meyakinkan itu bahwa ia mengetahui sebab-sebab dan tempat-tempat turunnya semua ayat Al-Qur'an. Oleh karena para ulama memberikan prioritas mutlak terhadap riwayat-riwayat para sahabat, khususnya apabila disebutkan sebab turunnya ayat dengan jelas bukan menyebutkan hukum atau *dalâlah*-nya, maka mereka menganggap tipe periwayatan semacam itu sebagai periwayatan yang menduduki hadits *musnad*. Riwayat yang berasal dari para tabi'in sebagai hadits *marfu'* yang dapat diterima apabila sanadnya *shahîh*, dan tabi'in tersebut termasuk imam-imam tafsir yang

---

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.*, hlm. 9.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Tidak dapat disangsikan bahwa meninggalnya Abdul Muthalib dan kemudian diikuti dengan meninggalnya Khadijah, sebuah peristiwa yang dikenal dengan tahun kesedihan (*'Am al-Huzn*) bagi nabi, menyebabkan beliau menyadari betapa besar jerih upaya yang dicurahkan Abu Thalib dalam rangka melindunginya, dan berarti juga dalam rangka melindungi dakwah. Sebab, siksaan orang-orang musyrik terhadap nabi dan orang-orang beriman semakin bertambah berat hingga harus hijrah ke Habasyah.[26] Tentunya, bahwa nabi senantiasa memintakan ampunan bagi pamannya, Abu Thalib, hingga muncul larangan yang disertai dengan celaan.

Jika riwayat kedua tidak perlu diberi komentar panjang lebar berkaitan dengan si laki-laki yang tidak dikenal maka riwayat ketiga, yang menjadikan upaya nabi memintakan ampunan bagi ibunya di atas kuburnya sebagai sebab turunnya ayat, menimbulkan sejumlah problem, baik yang secara khusus berkaitan dengan perasaan Rasulallah ataupun yang khusus berkaitan dengan masyarakat yang hidup pada masa kekosongan wahyu "masa *fatrah*", yaitu masyarakat yang hidup pada masa wahyu belum turun dan mereka meninggal dalam keadaan kejahiliahan mereka. Jika Nabi Saw pernah berkata, ketika ditanya tentang Zaid bin Amr bin Nufail, "Bahwa ia akan dibangkitkan sebagai umat tersendiri," sebagai penghargaan/penghormatan terhadap sikapnya menjauhi adat istiadat masyarakatnya serta keberatannya terhadap agama dan kepercayaan mereka meskipun ia meninggal sebelum pindah ke agama Islam maka mengatakan sayyidah Aminah yang meninggal sebelum masa kenabian sebagai termasuk orang-orang musyrik, tentunya melukai perasaan Rasulallah. Yang lebih gawat lagi adalah bahwa sebutan semacam itu berakibat ancaman dan siksaan, padahal fuqaha' berpendapat bahwa ancaman dan siksa tidak dikenakan kepada mereka yang meninggal sebelum masa kenabian. Oleh karena itu, riwayat ini (ketiga) sebagai sebab turunnya ayat tersebut harus ditolak.

Selain upaya mengkompromikan berbagai ayat yang berbeda dan terkadang kontradiksi—dengan asumsi bahwa ayat diturunkan berulang-ulang—para ulama Al-Qur'an membedakan antara ayat yang diturunkan pada saat terjadi peristiwa tersebut dengan ayat yang diturunkan sebelumnya dengan sebab lain. Kemudian terjadi sebuah peristiwa serupa yang memerlukan "ayat tersebut dibaca", dan pembacaan pada saat terjadinya peristiwa serupa tersebut bukan berarti ayat diturunkan kembali sebab kalau demikian kita akan masuk dalam konsep para sufi tentang "penurunan" ayat berulang-ulang sesuai dengan tingkat dan kondisi pembaca. Pembedaan di atas sebenarnya sudah dikenal di kalangan ulama, namun

---

[26] Lihat *As-Sîrah an-Nabawiyyah*, Juz I, hlm. 237—140, 258—260.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

A. Konsep *Naskh*

Dalam mendefinisikan pengertian *naskh,* ulama berpegang pada dua teks (ayat) Al-Qur'an: salah satunya *makkiyyah* dan yang lain *madaniyyah*. Teks *makkiyah* adalah firman Allah:

> "Maka, apabila kamu membaca Al-Qur'an maka mintalah perlindungan kepada Allah dari setan terlaknat. Sesungguhnya, ia tidak memiliki kekuatan untuk menguasai orang-orang beriman dan orang-orang yang berserah diri kepada Tuhan mereka. Kekuasaannya hanya dapat menguasai orang-orang yang menjadikannya sebagai walinya, dan orang-orang yang bersekutu dengannya. Apabila Kami menggantikan sebuah ayat pada ayat lain, dan Allah lebih mengetahui apa yang Ia turunkan, maka mereka mengatakan: 'Sebenarnya, kamu hanya mengada-ada.' Bahkan, kebanyakan dari mereka sebenarnya tidak mengetahui. Katakanlah, ia (Al-Qur'an) diturunkan oleh *Rûh al-quds* dari Tuhanmu dengan benar untuk memantapkan orang-orang beriman, dan sebagai petunjuk dan berita gembira bagi orang-orang yang berserah diri. Dan, sesungguhnya Kami mengetahui bahwa mereka berkata: 'Sesungguhnya, Al-Qur'an itu diajarkan oleh seorang manusia kepadanya (Muhammad Saw).' Padahal, bahasa orang yang mereka tuduhkan bahwa Muhammad belajar kepadanya adalah bahasa *'ajam* (asing), sedangkan Al-Qur'an dalam bahasa Arab yang terang."[1]

Tidak disangsikan bahwa maksud dari makna "ayat" dalam teks tersebut adalah sebagian teks dan unit dasar teks. Konteks teks tersebut adalah membaca Al-Qur'an dan mengawalinya dengan meminta perlindungan dari setan kemudian sanggahan terhadap tuduhan mengada-ada dan penjelasan bahwa Al-Qur'an berasal dari sisi Allah yang dibawa turun oleh *ar-Rûh al-amîn,* dan juga sanggahan terhadap orang-orang kafir Makah bahwa sebenarnya ada orang yang mendiktekan Al-Qur'an kepada Muhammad. Dalam konteks ini, "penggantian" ayat dengan ayat lain berarti perubahan hukum yang ada pada satu teks dengan teks lain dengan tetap mempertahankan kedua teks tersebut. Oleh karena itu, struktur ayat mengikuti pola kondisional (*syarat*), sementara isi kalimat (*jawab syarat*), berupa tuduhan orang-orang Makah terhadap Muhammad sebagai kebohongan. Arti dari tuduhan ini adalah bahwa mereka menganggap di dalam teks ada kontradiksi. Teks lain yang dipegang ulama dalam menetapkan makna *naskh* adalah teks *madanî,* yaitu firman Allah:

> "Orang-orang kafir dari kalangan *ahli kitab* dan orang-orang musyrik tidak menginginkan diturunkannya sesuatu kebaikan kepadamu dari Tuhanmu. Allah menentukan siapa yang Ia kehendaki untuk diberi rahmat-Nya (kenabian). Allah mempunyai karunia yang besar. Ayat apa saja yang Kami *naskh* atau Kami

[1] Surat 16: an-Nahl, 98—103.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

perkembangannya teks sangat memperhatikan realitas tersebut. Pemahaman ini tidak dapat dibantah dengan mengatakan bahwa tidaklah mungkin terjadi perubahan pada Allah, dan bahwa ilmu-Nya yang mencakup masa lalu, kini, dan mendatang, yang universal dan partikular, tidak mungkin memberlakukan satu hukum, kemudian mengubah hukum tersebut. Perubahan sebagai gerak yang terus-menerus dan senantiasa mengalir merupakan sifat yang konstan dan selalu mengiringi realitas. Selama teks ditujukan pada realitas maka sudah tentu teks memperhatikan kondisi-kondisi realitas. Ulama Al-Qur'an mendekati pemahaman semacam ini, meskipun pemahaman tersebut diungkapkan dengan bahasa zaman mereka, dan melalui konsep-konsep mereka:

> "*Naskh* adalah salah satu keistimewaan yang diberikan Allah secara khusus bagi umat ini dalam rangka memberikan kemudahan. Mereka (orang-orang yang menolak *naskh*) menolak pendapat bahwa Allah me-*naskh* sesuatu setelah diturunkan dan dipraktikkan. Pendapat ini (adanya *naskh*) asal usulnya merupakan pendapat Yahudi karena mereka beranggapan bahwa *naskh* merupakan konsep *bad'un*, seperti orang yang melihat sesuatu kemudian tampak baginya. Pendapat tersebut tidak benar sebab *naskh* merupakan penjelasan tentang masa keberlakuan hukum. Bukankah kita melihat kehidupan setelah kematian dan sebaliknya, sakit setelah sehat dan sebaliknya, miskin setelah kaya dan sebaliknya. Semua ini bukanlah termasuk dalam konsep *bad'un*. Demikian pula halnya dengan masalah perintah dan larangan."[6]

Perubahan perbuatan-perbuatan Allah di alam tidak berarti perubahan pada zat Allah atau dalam ilmu-Nya. Demikian pula halnya dalam penggantian ayat dengan ayat lain serta perubahan hukum. Ini tidak berarti *bad'un*, Allah menetapkan sesuatu kemudian tampak bagi-Nya ada pendapat lain (kemudian mengikuti pendapat yang terakhir). Memberikan fokus utama kepada "Allah" dalam membicarakan masalah-masalah wahyu dan teks sebenarnya melupakan dimensi lain yang penting, yaitu realitas dan penerima (teks). Hukum-hukum ditujukan secara khusus kepada manusia dalam interaksi mereka dalam masyarakat. Menundukkan realitas pada hukum-hukum dan perundang-undangan yang beku yang tidak bergerak dan berkembang adalah tidak benar.

Dalam bab *asbâb an-nuzûl* telah dibicarakan tentang penahapan dalam mensyari'atkan larangan minum khamr dan sebagian makanan. Penahapan di sini dapat dikatakan bahwa ayat-ayat akhir menurut tertib turunnya me-*naskh* hukum yang ada dalam ayat-ayat yang mendahuluinya. Yang penting dalam menetapkan mana yang *nâsikh* dari yang *mansûkh* adalah urutan turunnya ayat, bukan urutan membaca dalam *mushhaf*. Ini berarti bahwa mene-

---

[6] Az-Zarkasyi, *op.cit.*, Juz II, hlm. 30.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mengangkat senjata tidak me-*naskh* hukum berdamai, tetapi masing-masing harus ditaati (dijalankan) pada waktunya (sendiri-sendiri)."[13]

Jika ulama Al-Qur'an tidak memasukkan "penangguhan" ini ke dalam masalah *nâsikh* dan *mansûkh* maka memastikan fungsi *naskh* sebagai bentuk pemberian kemudahan, kelonggaran, dan memberikan tahapan dalam *tasyri'*, menjadikan seluruh yang di-*mansûkh* masuk ke dalam masalah "penangguhan" sehingga pengertian mengganti dalam ayat-ayat yang telah kami bicarakan sebelumnya adalah penggantian hukum-hukum, bukan mengubah teks, dengan cara membatalkan yang lama dengan yang baru baik secara tekstual maupun hukumnya. Memahami pengertian *naskh* sebagai penghapusan teks secara total bertentangan dengan semangat mempermudah, dan memberikan tahapan dalam tasyri'.

C. Pola-Pola *Naskh*

Ulama kuno mengklasifikasikan pola-pola *naskh* dalam Al-Qur'an sesuai dengan berbagai konsep yang berbeda-beda mengenai *naskh*. Apabila kita memperhatikan watak teks yang me-*naskh* dan yang di-*naskh* maka kita berada dalam wilayah membandingkan antara Al-Qur'an dan hadits. Apakah boleh teks Al-Qur'an di-*naskh* dengan teks-teks sunnah? Dalam menjawab pertanyaan ini, ulama berselisih pendapat:

"Ada yang berpendapat bahwa Al-Qur'an hanya dapat di-*naskh* dengan Al-Qur'an, seperti yang difirmankan Allah: 'Ayat apa saja yang Kami *naskh* atau Kami buat terlupakan, akan Kami datangkan yang lebih baik darinya atau sebanding dengannya.' Mereka mengatakan: 'Yang sebanding dengan Al-Qur'an hanyalah Al-Qur'an.'

Ada yang berpendapat, bahkan Al-Qur'an dapat di-*naskh* dengan sunnah sebab sunnah juga berasal dari sisi Allah. Allah berfirman: *Dan, tidaklah ia (nabi) mengatakan berdasarkan hawa nafsu*. Sebagai contohnya adalah ayat wasiat... Yang ketiga, apabila sunnah berasal dari perintah Allah melalui wahyu maka ia dapat me-*naskh*. Apabila berasal dari ijtihad maka tidak dapat me-*naskh*. Diceritakan oleh Ibnu Habib an-Naisaburi dalam tafsirnya.

Asy-Syafi'i mengatakan: 'Sekiranya Al-Qur'an di-*naskh* sunnah maka pada saat itu ada Al-Qur'an yang menguatkannya, dan sekiranya sunnah di-*naskh* Al-Qur'an maka bersamaan dengan itu ada hadits yang memperkuatnya. Ini terjadi karena ada kesesuaian antara Al-Qur'an dan sunnah.'"[14]

---

[13] Az-Zarkasyi, *op.cit.*, Juz II, hlm. 42—43.

[14] As-Suyuthi, *op.cit.*, Juz II, hlm. 21.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mereka kemukakan, adanya kelemahan yang jelas ketika contoh-contoh tersebut dimasukkan ke wilayah *naskh* dalam pengertian mengubah hukum. Meskipun ulama sepakat pada kesimpulan bahwa wilayah *naskh* adalah hukum, dan karenanya, hanya terjadi pada teks-teks yang berkenaan dengan "perintah dan larangan", namun sebagian di antara mereka justru memperluas wilayah *naskh* hingga mencakup apa saja yang sebenarnya bukan termasuk dalam wilayah itu. Contoh dalam masalah ini, dimasukkannya firman Allah: "*Orang-orang yang kurang akalnya akan berkata: Apa yang membuat mereka berpaling dari kiblat yang selama ini mereka menghadap ke arah itu*"[20] ke dalam kerangka *naskh*, di mana az-Zarkasyi berpendapat bahwa ayat tersebut di-*naskh* dengan firman Allah: "*Sungguh, Kami melihat wajahmu menengadah ke langit*",[21] padahal sama sekali bukan termasuk *naskh*. Ayat pertama ayat berita, tidak memunculkan hukum apa pun yang dapat di-*naskh* oleh ayat kedua. Di antara bentuk kekacauan semacam ini adalah anggapan mereka bahwa perintah dapat di-*naskh* sebelum perintah tersebut dilaksanakan, atau anggapan mereka bahwa hukum-hukum yang dimunculkan teks yang bertentangan dengan praktik masyarakat sebelum masa Islam termasuk dalam *nâsikh*. Semua ini perluasan yang menjadikan hampir semua teks sebagai teks yang me-*naskh*, dan keluar dari batas-batas *naskh* dalam teks. Demikianlah, az-Zarkasyi memasukkan dua pola *naskh* yang sudah disebutkan di atas ke dalam wilayah yang me-*naskh*, ia mengatakan:

> "Pertama: Me-*naskh* sesuatu yang diperintahkan sebelum dilaksanakan. Bentuk semacam ini sebenarnya merupakan *naskh*, seperti perintah terhadap Nabi Ibrahim untuk menyembelih puteranya, dan seperti firman Allah: '*Apabila kamu berbisik (berbicara) kepada rasul maka sebelum berbicara berikanlah sedekah*,' kemudian di-*naskh* oleh Allah dengan firman-Nya: '*Apakah kamu merasa takut*...' dan seterusnya.
>
> Kedua: Dinamakan *naskh* secara metaforis, yaitu apa yang diwajibkan Allah kepada umat sebelum kita seperti *qishâsh*. Oleh karena itu, setelah mensyari'atkan *diyat*, Ia berfirman: '*Hal itu sebagai keringanan dan rahmat dari Tuhanmu*'. Masuk dalam *naskh* secara metaforis perintah secara global kemudian di-*naskh* seperti di-*naskh*-nya menghadap Baitul Maqdis dengan perintah menghadap Ka'bah. Sebab, hal itu merupakan kewajiban bagi kita, ditinjau dari tuntutan perintahnya, untuk mengikuti para nabi sebelumnya, sebagaimana di-*naskh*-nya puasa hari Asyura dengan puasa Ramadhan."[22]

---

[20] Surat 2: al-Baqarah, 142.

[21] Az-Zarkasyi, *op.cit.*, Juz II, hlm. 38. Surat 2: al-Baqarah, 144.

[22] Az-Zarkasyi, *op.cit.*, hlm. 41-42.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

kesesatan dan dari belantara periwayatan yang membingungkan. Apabila kita bertanya tentang hikmah di balik teks di-*naskh*, tetapi bacaannya tetap ada, dengan teks lain yang tidak terbaca lagi, niscaya ulama akan memberikan jawaban rasional-formal atas dasar konsepsi mereka bahwa ada teks yang tetap terbaca, tetapi hukumnya di-*naskh*, seperti ayat tentang hukum cambuk dalam konteks zina yang di-*naskh*—seperti anggapan mereka—dengan ayat rajam. Memang, ada ayat rajam yang bacaan di-*naskh*, namun hukumnya tetap berlaku. Demikianlah, kita berputar di lingkaran tertutup, kita tidak tahu di mana bermula dan di mana berakhir.

> "Oleh al-Wahidi, *naskh* juga dibagi menjadi: me-*naskh* ayat yang dihapuskan bacaannya, seperti ayat tentang sepuluh kali susuan, dan me-*naskh* ayat yang bacaannya masih tetap ada dengan ayat yang bacaannya telah dihapuskan, seperti me-*naskh* hukum cambuk bagi orang-orang *muhshan* (pelaku zina yang sudah menikah) dengan hukum rajam, hukum rajam sekarang tidak terbaca (tidak ada dalam *mushhaf*). Pada masa Rasulallah Saw, ayat tersebut masih terbaca. Dengan demikian hukumnya tetap berlaku, namun bacaan tidak ada lagi. Hal ini dapat terjadi sebagaimana dapat terjadi bacaannya tetap ada, tetapi hukumnya tidak berlaku. Kalau dapat terjadi ada teks Al-Qur'an, namun tidak dapat dipraktikkan, maka bisa terjadi pula Al-Qur'an dipraktikkan namun teksnya tidak dapat dibaca lagi. Hal itu karena Allah lebih mengetahui apa yang terbaik untuk kita. Apa yang terbaik untuk kita boleh jadi dapat diketahui dari ketergantungan praktik tersebut seperti itu."[28]

Hukum zina yang di-*naskh* sebagaimana yang disinggung dalam kutipan di atas mendorong kita membicarakan pola *naskh*: "bacaannya di-naskh, namun hukumnya tetap berlaku sehingga tetap dapat dipraktikkan apabila diterima oleh umat (Islam)".[29] Ayat tentang zina yang ada di dalam Al-Qur'an saat ini hanya menyinggung "pezina laki-laki dan pezina perempuan" tanpa menentukan atau membedakan antara yang sudah menikah dan yang bujang. Di sini, muncul peran sunnah dalam men-*takhshîsh* hukum yang umum ini. Dengan demikian, sebenarnya tidak ada *naskh* sebagaimana yang dikesankan oleh kutipan di atas. Kesan adanya *naskh* justru muncul dari riwayat-riwayat:

> "Sebagaimana diriwayatkan bahwa dalam Surat an-Nûr disebutkan: '*Dan, laki-laki tua dan wanita tua apabila berzina, maka rajamlah sebagai balasan* siksa *dari Allah*.' Oleh karena itu, Umar mengatakan: 'Andaikata tidak takut akan dikatakan orang bahwa Umar menambahi kitab Allah, niscaya saya tulis ayat itu dengan tanganku.' Diriwayatkan Bukhari dalam kitab *Shahîh*-nya.

---

[28] *Ibid.*, Juz II, hlm. 41.

[29] *Ibid.*, Juz II, hlm. 35.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Ia berkata: Kami diberitahu oleh Ismail bin Ja'far, dari al-Mubarak bin Fudalah, dari Asim bin Abi Nujud, dari Zarr bin Hubaisy, telah berkata kepadaku Ubay bin Ka'ab: Berapa jumlah ayat Surat al-Ahzâb? Saya jawab: Tujuh puluh dua atau tujuh puluh tiga ayat. Ia berkata: Kalau ada semua, niscaya surat tersebut sepadan dengan Surat al-Baqarah, dan niscaya di situ kita dapat membaca ayat tentang rajam. Saya bertanya: Apa itu ayat rajam? Ia menjawab: Laki-laki dan wanita tua, rajamlah keduanya sebagai siksaan dari Allah. Dan, Allah Mahamulia lagi Maha Bijaksana.

Ia berkata: Telah bercerita kepada kami Abdullah bin Salih, dari al-Lais, dari Khalid bin Yazid, dari Said bin Abi Hilal, dari Marwan bin Usman, dari Abi Umamah bin Sahl bahwa bibinya pernah berkata: Aku pernah dibacakan Rasulallah ayat rajam: Laki-laki dan wanita tua, rajamlah akibat kenikmatan yang mereka alami (zina).

Ia berkata: Telah bercerita kepada kami Hujaj, dari Ibnu Juraih, telah mengabarkan kepadaku Ibnu Abi Hamid, dari Humaidah binti Abi Yunus, ia berkata: Telah membacakan kepadaku ayahku, pada saat itu berusia 80 tahun, (ayat) dalam *mushhaf* A'isyah: Sesungguhnya, Allah dan malaikat-Nya membacakan salawat bagi nabi. Hai orang-orang yang beriman bacakanlah salawat dan salam baginya dan bagi orang-orang yang shalat di saf pertama. Ia mengatakan: (Itu) sebelum Usman mengubah di *mushhaf*.

Ia mengatakan: Telah bercerita kepada kami Abdullah bin Salih, dari Hisyam bin Said, dari Zaid bin Aslam, dari Atha' bin Yasar, dari Abi Waqid al-Laits: Apabila Rasulallah menerima wahyu, kita mendatanginya, kemudian beliau mengajarkan kepada kami wahyu yang beliau terima. Ia berkata: Pada suatu hari saya datang, kemudian beliau berkata: Allah berfirman: Sesungguhnya, kami telah menurunkan harta agar shalat ditegakkan dan zakat ditunaikan. Andaikata anak Adam mempunyai sebuah lembah, niscaya ia ingin memiliki dua, andaikata ia memiliki dua lembah niscaya ia menginginkan tiga lembah. Perut anak Adam tidak akan pernah kenyang kecuali apabila ia masuk tanah (meninggal). Dan, Allah menerima tobat orang yang bertobat.

Al-Hakim dalam kitab *Al-Mustadrak* meriwayatkan dari Ubay bin Ka'ab ia berkata: Rasulallah Saw pernah berkata kepadaku: 'Sesungguhnya, Allah memerintahkan aku untuk membacakan Al-Qur'an kepadamu, kemudian beliau membaca: Bukankah orang-orang kafir di antara ahli kitab dan orang-orang musyrik.' Dan, di antara sisanya: Andaikata seorang anak Adam memohon harta sebanyak lembah, kemudian diberi maka ia pun meminta kedua kalinya. Jika ia meminta untuk kedua kalinya, dan kemudian diberi maka ia memohon ketiga kalinya. Perut anak Adam tidak pernah merasa kenyang kecuali dengan tanah. Allah menerima tobat orang yang bertobat. Sesungguhnya, agama yang sebenarnya di sisi Allah adalah agama *Hanîfiyyah*, bukan Yahudi ataupun Nasrani. Barangsiapa yang beramal baik, Allah tidak akan menutupinya.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Bagian II:

MEKANISME TEKS

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

bersifat horizontal karena bangsa Arab mengasumsikan bahwa jin adalah suatu komunitas yang hidup dalam kawasan tertentu di Padang Sahara. Pada sisi lain, wahyu agama berbeda dengan wahyu puisi, jumlah mediator antara yang mengatakan wahyu (Allah) dengan para penerimanya (manusia), sementara komunikasi yang terjadi dalam konteks puisi berjalan tanpa perantara, yaitu langsung antara penyair dengan temannya dari kalangan jin.

Perbedaan antara Al-Qur'an dan puisi tidak hanya dalam proses komunikasi dan hubungan-hubungannya, tetapi juga dalam struktur teks itu sendiri. Al-Qur'an adalah teks yang tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori "puisi" maupun kategori "prosa" yang dikenal oleh bangsa Arab sebelum Islam, apakah itu teks pidato, sajak para peramal ataupun teks perumpamaan. Al-Qur'an, seperti yang dikatakan oleh Taha Husein, bukan puisi dan bukan prosa, tetapi ia adalah Al-Qur'an. Oleh karena itu, umat Islam berusaha membedakan antara istilah-istilah yang menunjuk pada teks Al-Qur'an dengan istilah-istilah yang menunjuk pada puisi. Istilah *Qâfiyah* dalam puisi berubah menjadi *fâshilah* dalam Al-Qur'an, bait menjadi ayat, dan *qashîdah* menjadi surat. Setelah Al-Qur'an dikodifikasikan, umat Islam berusaha keras memilih nama bagi kitab tersebut.

> "Kemudian mereka sepakat untuk memberikan nama. Sebagian di antara mereka menamakannya dengan *as-sifr*. Sebagian dari mereka berkeberatan: 'Nama seperti itu adalah nama yang diberikan oleh orang Yahudi (terhadap kitabnya),' karenanya mereka tidak menyetujuinya. Kemudian yang lain mengatakan: 'Saya pernah melihat hal yang sama di Habasyah, dinamakan dengan *mushhaf*.' Mereka kemudian bersatu pendapat untuk menamakannya dengan *mushhaf*."[3]

Kaitan antara Al-Qur'an dengan puisi, pada satu sisi didasarkan pada aspek "kesamaan", pada sisi lain didasarkan pada aspek "perbedaan". Hubungan tersebut bersifat dialektis, berangkat dari konsepsi-konsepsi dasar yang ada dalam kebudayaan. Jika Al-Qur'an menolak dirinya disebut puisi, dan Muhammad disebut penyair, dan penolakan ini memunculkan pendapat puisi dilarang atau paling tidak dibenci (*makruh*), kesimpulan semacam ini didasarkan pada satu aspek dari hubungan Al-Qur'an dengan puisi, sementara aspek lain diabaikan. Teks berusaha menolak sebutan puisi bagi dirinya karena alasan-alasan yang berkaitan dengan konsepsi bangsa Arab mengenai esensi puisi dilihat dari segi sumber dan fungsinya. Teks juga menolak Muhammad disebut penyair sebab fungsi penyair dalam masyarakat tersebut berbeda dari fungsi yang diberikan teks terhadap Muhammad. Penyair menjadi corong kabilah, sedangkan Muhammad ada-

---

[3] As-Suyuthi, *op.cit.*, Juz I, hlm. 58.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

kembali sebagai akibat dari banyak faktor, yang paling penting adalah perpecahan yang menimbulkan pertentangan sosial politik, namun puisi sama sekali tidak lagi menduduki kedudukan utamanya, menggantikan kedudukan Al-Qur'an. Al-Qur'an, dalam perspektif kebudayaan dan peradaban, tetap merupakan teks dominan, dan puisi tetap menjalankan peranan marjinalnya sebagai penjelas dan penafsir, selain tentunya menjalankan fungsi-fungsi yang lainnya.

B. Al-Qur'an dan *Saj'*

Tidak disangsikan bahwa secara stilistika, salah satu perbedaan paling penting antara Al-Qur'an yang *makkî* dan Al-Qur'an yang *madanî* adalah penggunaan *fâshilah* antarayat. Penggunaan unsur ini mempertegas aspek kesamaan teks dengan teks-teks lain dalam kebudayaan. Seperti halnya ketika membicarakan hubungan Al-Qur'an dengan puisi dalam perspektif halal dan haram, demikian pula ketika ulama kuno membicarakan hubungan Al-Qur'an dengan *saj'*, mereka juga memakai perspektif yang sama. Kalaupun al-Qadhi dengan mudah menolak kesamaan antara Al-Qur'an dengan puisi, namun penolakannya terhadap kesamaan antara Al-Qur'an dengan *saj'* tidak didasarkan pada analisis terhadap data-data teks dari sisi bentuknya, seperti yang dilakukannya ketika berhadapan dengan puisi, malahan ia mendasarkan analisisnya pada sejumlah argumentasi logika:

> "Andaikata Al-Qur'an merupakan *saj'*, niscaya ia tidak akan menyimpang dari *uslub* (stilistika) ujaran (*kalâm*) mereka (Arab). Dan, andaikata Al-Qur'an termasuk *uslub*-nya (ujaran Arab) maka *i'jâz* tidak terjadi. Andaikata boleh dikatakan bahwa Al-Qur'an merupakan *saj'* yang mempunyai *i'jâz*, berarti mereka dapat mengatakan bahwa ia merupakan puisi yang mempunyai *i'jâz*. Mengapa demikian? Tradisi *saj'* termasuk di antara tradisi para peramal Arab. Menafikan *saj'* dari Al-Qur'an lebih tepat untuk dijadikan alasan daripada menolak puisi sebab praktik perdukunan bertentangan dengan kenabian, namun tidak demikian halnya dengan puisi. Telah diriwayatkan bahwa Nabi Saw berkata kepada orang-orang yang datang, dan mereka berbicara dengan nabi mengenai janin: 'Bagaimana kita mengetahui anak yang tidak makan, tidak minum, dan tidak berteriak, tetapi kemudian ia bergerak-gerak? Bukankah ia dilumuri darah?' Nabi berkata: 'Apakah bicaranya itu bersajak seperti sajak jahiliah?' Dalam sebagian riwayat, apakah bicaranya bersajak seperti sajak peramal? Kemudian, beliau memandang itu (sajak) tercela sehingga tidak patut kalau sajak termasuk *dalâlah*-nya (Al-Qur'an)."[7]

---

[7] Al-Baqillani, *I'jâz Al-Qur'ân*, Juz I, hlm. 87—88.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Sayyar an-Nazzam, seorang pengikut Mu'tazilah. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh pengarang-pengarang buku tentang sekte-sekte, Ibrahim bin Sayyar berpendapat bahwa *i'jâz* Al-Qur'an terletak pada:

> "Berita-berita tentang peristiwa masa lampau dan yang akan datang, dihilangkannya faktor-faktor yang memungkinkan untuk menantang, dan dihalang-halanginya bangsa Arab secara paksa dan dibuat lemah untuk memberikan perhatian terhadapnya (Al-Qur'an) sehingga andaikata dibiarkan (dengan kemampuan mereka), niscaya mereka mampu membuat satu surat yang sepadan dengannya (Al-Qur'an), dalam segi *balâghah*, ketinggian bahasa, dan susunannya."[14]

Musuh-musuh Mu'tazilah, khususnya an-Nazzam, biasanya mengabaikan kaitan *i'jâz* dengan pemberitaan teks mengenai masalah-masalah yang telah terjadi pada masa lampau, dan prediksi pada masa mendatang. Mereka melakukan hal itu dalam upaya menarik kesimpulan yang pada intinya menyebutkan bahwa an-Nazzam dan juga alirannya menolak kemukjizatan Al-Qur'an. Padahal, pendapat an-Nazzam tersebut sama sekali tidak mengingkari *i'jâz*. Jika kita mencoba memahami konsepsi *sirfah*, sebuah istilah yang populer di kemudian hari sebagai sebutan bagi interpretasi an-Nazzam, kita akan menyimpulkan bahwa an-Nazzam menjadikan kemukjizatan terjadi di luar teks dan terkait dengan salah satu sifat pembicara teks, yaitu Allah. Berangkat dari prinsip tauhid yang ingin ditegaskan oleh Mu'tazilah, kita dapat mengatakan bahwa konsep an-Nazzam, dan Mu'tazilah, mengenai teks sebagai *kalâm*, sebagai salah satu tindakan Allah yang berkaitan dengan eksistensi alam, dan konsekuensi yang ditimbulkan dari pendapat mereka bahwa *kalâm* itu baru, tentunya menyebabkan antara *kalâm* Tuhan dengan *kalâm* manusia harus dipisahkan dan dibedakan. Akan tetapi, konsepsi mereka mengenai *kalâm* itu sendiri bahwa *kalâm* tersebut dibedakan menjadi dua ditinjau dari sudut pandang dua orang yang berbicara, bukan dari sisi *kalâm* itu sendiri. Oleh karena itu, persoalan *i'jâz* bergeser dari wilayah keadilan—wilayah perbuatan—ke wilayah tauhid, dan memisahkan sifat-sifat ketuhanan dari sifat-sifat manusia dalam segala aspeknya. Jika kekuasaan Allah tidak dapat ditaklukkan oleh kekuasaan manusia, dan tidak dapat dibendung, maka "ketidakmampuan" yang diungkapkan teks dalam tantangannya kepada bangsa Arab untuk membuat hal yang sepadan dengannya, muncul dari intervensi kekuasaan Allah. Intervensi inilah yang menyebabkan bangsa Arab tidak dapat melayani tantangan. Pendapat semacam ini sama sekali tidak mengandung unsur menolak *i'jâz*,

---

[14] Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Juz I, hlm. 64. Ibnu Hazm sepakat dengan an-Nazzam dalam menginterpretasi *i'jâz*. Lihat: *Al-Fishal fi al-Milal wa an-Nihal*, Juz III, hlm. 10.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

atau "genre" sastra kalau boleh memakai istilah ini. Yang pasti, Al-Qur'an bukan puisi. Ia juga tidak tunduk pada aturan-aturan prosa yang berlaku dalam ujaran biasa. Al-Baqillani, sebagaimana yang telah disinggung, berusaha menegasikan *saj'* dari Al-Qur'an. Aspek umum yang membedakan Al-Qur'an dari teks-teks lainnya, adalah aspek susunan dan *style* (*uslûb*). Yang dimaksud dengan susunan dan *style* di sini adalah bentuk sastra:

> "Hal itu karena susunan Al-Qur'an memiliki pola yang sedemikian beragam dan variatif, menyimpang dari seluruh sistem kalam (ujaran) mereka pada umumnya, berbeda dari ujaran mereka yang ada. Ia memiliki gaya yang khas, dan dalam penataannya berbeda dengan gaya-gaya bahasa yang biasa. Hal itu karena pola-pola yang mengikat ujaran indah yang terstruktur terbagi menjadi: metrik-metrik puisi dengan segala bentuk dan macamnya, jenis-jenis ujaran yang ber-*wazan* tidak ber-*qâfiyah*, jenis-jenis ujaran bebas (prosa) yang bersajak, kemudian prosa ber-*wazan* tidak bersajak, serta ujaran bebas. Dalam jenis yang terakhir ini dituntut akurasi, padat makna, mengandung pesan yang indah dan sangat teratur meskipun dengan prosodi tidak serasi, ujaran yang seperti ini mirip dengan sejumlah ujaran yang dibuat tanpa paksaan dan dibuat-buat. Kita mengetahui bahwa Al-Qur'an menyimpang dari aspek-aspek seperti itu, dan berbeda dari pola-pola tersebut... Demikianlah, bila direnungkan maka ia akan melihat secara jelas bagaimana penyimpangannya dari jenis-jenis dan gaya-gaya ujaran bangsa Arab. Al-Qur'an menyimpang dari adat kebiasaan, dan ia merupakan mukjizat. Ini merupakan karakteristik yang berasal dari keseluruhan susunan Al-Qur'an dan keunikan yang muncul dalam keseluruhan Al-Qur'an."[18]

Salah satu karakteristik yang terkait dengan aspek umum "perbedaan" antara teks Al-Qur'an dengan teks-teks yang lain adalah karakteristik "ukuran" dan "panjang"-nya. Al-Qur'an, berbeda dari teks-teks lainnya, memiliki karakter panjang yang tidak biasa terdapat dalam teks-teks Arab. Dalam konteks ini, kita tidak dapat membantah pandangan al-Baqillani yang mengatakan bahwa Al-Qur'an memiliki karakter panjang karena Al-Qur'an diturunkan secara bertahap, hampir mencapai 20 tahun lebih lamanya, di mana selama masa itu teks terbentuk. Al-Baqillani yang bermadzhab Asy'ari mempercayai eksistensi eternal yang mendahului teks sebagai sifat *qadîm* yang melekat pada Zat Ilahi. Dalam pandangannya, penurunan secara bertahap di sini berkaitan dengan imitasi teks terhadap *kalâm* Ilahi yang *qadîm*. Kekuatan *i'jâz* terletak pada "imitasi" yang membuatnya berbeda dari teks-teks lain, baik dari sisi bentuknya secara umum ataupun sisi panjangnya:

---

[18] *Ibid.*, hlm. 51—52.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Susunan Al-Qur'an "tidak dapat dijangkau angan-angan, atau jauh tinggi di atas pikiran, atau tidak dapat dijamah oleh orang yang ambisius atau tidak dapat diperoleh oleh orang yang mencari",[29] "sangat jauh sekali perbedaan antara sesuatu yang menjadi objek ambisi dengan sesuatu yang sama sekali tidak dapat diharapkan, perbedaan antara malam dan siang, antara yang *bathil* dan yang *haq*, antara *kalâm* Sang Penguasa Alam dan *kalâm* manusia".[30] Nabi Saw bersabda: "Kelebihan *kalâm* Allah atas *kalâm-kalâm* yang lain bagaikan kelebihan Allah atas makhluknya."[31]

Konsep seperti itu tentunya menyebabkan analisis menjadi tumpul dan terperangkap dalam retorika. Ia mengatakan:

> "Kemudian, renungkanlah firman-Nya: *Dan, suatu tanda kekuasaan Allah bagi mereka adalah malam; Kami lepaskan siang hari dari malam maka mereka pun berada dalam kegelapan, dan matahari berjalan di porosnya. Demikianlah ketetapan Yang Mahaperkasa lagi Maha Mengetahui. Dan, bulan telah Kami tetapkan baginya manzilah-manzilahnya hingga ia kembali lagi bagaikan bentuk tandan yang tua*. Apa yang Anda rasakan, dan apakah Anda mengetahui bahwa setiap lafaz, setiap kata, masing-masing mengandung puncak keindahan dan memenuhi syarat ungkapan yang indah? Jika ayat-ayat tersebut tersusun dari keindahan dan tertata dari retorika-retorika maka sudah pasti ia akan melampaui batas *kalâm* biasa. Ia memperoleh predikat teratas, dapat mengatasi semua *kalâm* makhluk?"[32]

Al-Baqillani mengasumsikan bahwa sasaran utama serangannya adalah *qashîdah-qashîdah* Imriil Qais dan al-Buhtiri. Melalui serangan tersebut diharapkan dapat memantapkan asumsinya mengenai *i'jâz*, dan perbedaan Al-Qur'an dari *kalâm* manusia. Namun, ia tidak menyadari bahwa "perbedaan" *i'jâz* seharusnya didasarkan pada kaidah-kaidah yang dapat dipahami manusia sehingga *dalâlah* teks terhadap kenabian Muhammad Saw menjadi mantap, dan dari sini muncul kebenaran wahyu. Al-Baqillani nyaris mengembalikan inti seluruh persoalan *i'jâz* ini—tanpa ia sadari—pada "ketidakmampuan" yang mengiringi tantangan. Konsep seperti ini hampir tidak jauh beda dengan konsep *sirfah* yang diketengahkan an-Nazzam. Di sini, penetapan *i'jâz* tidak didasarkan pada analisis bahasa terhadap struktur teks, tetapi didasarkan pada "kenyataan" bahwa bangsa Arab yang pandai berbahasa pun tidak mampu membuat yang sepadan dengan Al-Qur'an. Bukti eksternal ini—ketidakmampuan—tetap menjadi bukti

---

[29] *Ibid.*, hlm. 136.

[30] *Ibid.*, hlm. 140.

[31] *Ibid.*, hlm. 141.

[32] *Ibid.*, hlm. 56. Lihat juga ucapannya pada hlm. 65. "Tiga kata ini masing-masing lebih berharga daripada permata merah".

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Bab II
MUNÃSABAH
ANTARAYAT DAN SURAT

Jika ilmu *asbâb an-nuzûl* mengaitkan satu ayat atau sejumlah ayat dengan konteks sejarahnya maka fokus perhatian ilmu "persesuaian (*munâsabah*) antarayat dan beberapa surat" bukan pada kronologi historis dari bagian-bagian teks, tetapi aspek pertautan antarayat dan surat menurut urutan teks, yaitu yang disebut dengan "urutan bacaan" sebagai bentuk lain dari "urutan turunnya ayat". Jika pemahaman ulama Al-Qur'an menyimpulkan bahwa urutan ayat dalam surat bersifat *tauqîfi*, sudah ditentukan, maka mereka berselisih pandangan mengenai urutan-urutan surat dalam *mushhaf*, apakah ia *tauqîfi* atau *taufiqi*.[1] Ulama kontemporer cenderung menjadikan urutan surat dalam *mushhaf* sebagai *tauqîfi* karena pemahaman seperti itu sejalan dengan konsep tentang eksistensi teks *azali* yang ada di *Lauh al-Mahfûzh*. Perbedaan antara urutan "turun" dan urutan "bacaan" terletak pada susunan dan penataan. Melalui perbedaan susunan dan penataan ini, "persesuaian" antarayat dalam satu surat dan antar berbagai surat, sisi lain dari aspek-aspek *i'jâz* dapat disingkapkan:

---

[1] Lihat perbedaan ini dalam as-Suyuthi, *op.cit.*, Juz I, hlm. 60—63, dan az-Zarkasyi, *op.cit.*, Juz I, hlm. 256—262.

Bahan dengan hak cipta

"*Mushhaf* seperti *shuhuf-shuhuf* mulia, sama dengan yang terdapat dalam kitab yang tertutup rapat (*Lauh al-Mahfûzh*), semua surat dan ayatnya disusun secara *tauqîfi*. Penghafal Al-Qur'an bila meminta fatwa mengenai berbagai macam hukum, atau ia memperdebatkannya, atau mendiktekannya maka ia akan menyebutkan ayat sesuai dengan yang ditanyakan. Dan, jika ia kembali pada bacaan maka ia tidak mengatakan seperti yang ia fatwakan, dan tidak pula seperti yang diturunkan secara terpisah-pisah, melainkan seperti yang diturunkan secara keseluruhan di *bait al-'izzah*. Di antara yang jelas-jelas merupakan mukjizat adalah *uslub* dan susunannya yang mengagumkan sebab ia memang *'sebuah kitab yang ayat-ayatnya dikokohkan, kemudian diturunkan secara terpisah-pisah dari sisi Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui'*. Ia mengatakan: Yang pertama kali pantas untuk diteliti dalam setiap ayat adalah apakah ayat berkaitan dengan ayat sebelumnya atau ia berdiri sendiri. Jika berdiri sendiri, pada sisi apa ada kesesuaiannya dengan yang sebelumnya. Dalam hal ini, terdapat banyak ilmu. Demikian pula dalam surat, sisi keterskaitannya dengan sebelumnya dan konteksnya perlu dicari".[2]

Dari sudut ini, ilmu *munâsabah* terkait erat dengan masalah *i'jâz*. Persoalan ilmu ini pada dasarnya mengacu pada kajian mekanisme khusus teks yang membedakannya dari teks-teks lain dalam kebudayaan. Perbedaan antara ilmu *munâsabah* dengan ilmu *asbâb an-nuzûl* adalah yang pertama mengkaji hubungan-hubungan teks dalam bentuknya yang akhir dan final, sementara yang kedua mengkaji hubungan bagian-bagian teks dengan kondisi eksternal, atau konteks eksternal pembentuk teks. Dengan kata lain, perbedaan itu adalah perbedaan antara kajian tentang keindahan teks dengan kajian tentang kerancuan teks terhadap realitas eksternal. Dari sini kita dapat memahami mengapa ulama kuno berpendapat bahwa ilmu *asbâb an-nuzûl* adalah ilmu "historis", sementara ilmu *munâsabah* adalah ilmu "stilistika" dengan pengertian bahwa ilmu ini memberikan perhatiannya pada bentuk-bentuk keterkaitan antara ayat-ayat dan surat-surat:

"Ketahuilah, bahwa *munâsabah* merupakan ilmu yang mulia yang menjadi teka-teki akal pikiran. Dengan ilmu ini dapat diketahui tingkat ucapan pembicara. Kata *munâsabah* menurut bahasa adalah mendekati (*muqârabah*): *fulân yunâsib fulân*, maksudnya ia mendekati dan menyerupainya. Kata *an-nâsib* adalah kerabat dekat, seperti dua saudara, saudara sepupu, dan semacamnya. Jika keduanya *munâsabah* dalam pengertian saling terkait maka namanya kerabat (*qarâbah*). Ada pula *munâsabah* dalam *'illat* (sebab) pada kajian *qiyâs* (analogi): sifat yang mendekati hukum sebab apabila terdapat kedekatan sifat dengan hukum maka dapat diduga apabila sifat tersebut ada, maka hukum itu ada. Oleh karena itu, dikatakan bahwa *munâsabah* adalah sesuatu yang rasional, apabila diperlihatkan pada akal pikiran ia akan diterima dengan baik.

---

[2] Az-Zarkasyi, *op.cit.*, Juz I, hlm. 37.

Bahan dengan hak cipta

Demikian pula *munâsabah* pada bagian permulaan ayat dan bagian akhirnya. *Munâsabah*—dan Allah lebih mengetahui—bersumber pada makna yang mengaitkan antara keduanya: umum atau khusus, rasional, perseptif atau imajinatif, dan bentuk-bentuk hubungan lainnya. Atau keterkaitan internal seperti sebab dan akibat, *'illat* dan *ma'lûl*, dua hal yang mirip, dua hal yang bertentangan dan sebagainya, atau keterkaitan eksternal, umpamanya tersusun seperti susunan alam realitas. Kegunaan ilmu ini adalah menjadikan bagian-bagian *kalâm* saling berkait sedemikian kuat sehingga susunan dan penataannya menjadi seperti bangunan kokoh yang bagian-bagiannya tersusun harmonis."[3]

Dasar *munâsabah* antarayat dan surat-surat adalah bahwa teks merupakan kesatuan struktural yang bagian-bagiannya saling berkaitan. Tugas *mufassir* adalah berusaha menemukan hubungan-hubungan tersebut atau *munâsabah-munâsabah* yang mengaitkan antara ayat dengan ayat pada satu pihak, dan antara surat dengan surat pada pihak lain. Oleh karena itu, untuk mengungkapkan hubungan-hubungan tersebut dibutuhkan kemampuan dan ketajaman pandangan *mufassir* dalam menangkap cakrawala teks. *Munâsabah* ada yang bersifat umum dan ada yang bersifat khusus, ada yang rasional, perseptif, atau imajinatif. Ini berarti bahwa "hubungan-hubungan" atau *munâsabah-munâsabah* merupakan kemungkinan-kemungkinan. Kemungkinan-kemungkinan ini harus diungkap dan ditentukan pada setiap bagian teks oleh *mufassir*. Mengungkapkan hubungan-hubungan antarayat dan hubungan-hubungan antarsurat, bukan berarti menjelaskan hubungan-hubungan yang memang ada secara *inherent* dalam teks, tetapi membuat hubungan antara akal *mufassir* dengan teks. Melalui hubungan inilah hubungan antarbagian teks dapat diungkapkan. Dari sini, upaya menemukan hubungan-hubungan tertentu oleh seorang *mufassir* didasarkan pada beberapa data teks yang ada, sementara hubungan-hubungan dengan pola lain oleh *mufassir* lain didasarkan pada data-data (teks) lain. Hubungan-hubungan atau *munâsabah-munâsabah* antara bagian-bagian teks pada dasarnya merupakan sisi lain dari hubungan antara akal *mufassir* atau pembaca dengan data-data teks. Atau dengan kata lain, *mufassir* mengungkapkan dialektika bagian-bagian teks melalui dialektikanya (*mufassir*/pembaca) dengan teks. Barangkali inilah yang mendorong ulama mengajukan keberatan terhadap ilmu *munâsabah*. Keberatan ini berangkat dari dimensi "historisitas" teks, yaitu dimensi keterkaitan ayat dengan sebab (peristiwa) khusus.

"Syaikh Izzuddin bin Abdussalam mengatakan: "Ilmu *munâsabah* merupakan ilmu yang bagus. Akan tetapi, keterkaitan ujaran dianggap bagus apabila keindahan terjadi karena satu hal yang sama, yang pertama terkait

[3] *Ibid.*, Juz I, hlm. 35—36.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ayat lain, dan penempatan surat dengan surat lain maka wajar apabila mereka berusaha menciptakan hubungan-hubungan umum antarsurat, pertama-tama, dari sisi isi. Sudah barang tentu apabila Surat al-Fâtihah menduduki tempat yang khusus karena ia merupakan pengantar dasar bagi teks, seperti yang kita lihat dari namanya *al-Fâtihah* (yang membuka) atau *Umm al-Kitâb* (Induk Kitab). Dengan demikian, al-Fâtihah harus memuat—meskipun secara tersirat—semua bagian Al-Qur'an. Ia sebagai pembuka atau gerak pertama dalam nyanyian simponi, harus memberikan indikasi bagi gerak-gerak berikutnya. Atas dasar ini, ilmu-ilmu Al-Qur'an dapat diringkas dalam tiga bagian, yang masing-masing sebagai pengantar dan pembukaan ditunjukkan oleh Surat al-Fâtihah. Dengan cara demikian, surat ini mendapatkan kedudukannya sebagai "Induk *Al-Kitâb*"

> "Induk ilmu-ilmu Al-Qur'an ada tiga bagian: tauhid, peringatan, dan hukum-hukum. Masuk dalam bagian tauhid adalah pengetahuan tentang makhluk dan Sang Pencipta dengan segala nama, sifat, dan perbuatan-Nya. Termasuk dalam bagian peringatan adalah janji, ancaman, surga, neraka, dan penyucian lahir dan batin. Dan, yang termasuk dalam hukum-hukum adalah *taklîf-taklîf*, penjelasan tentang manfaat dan mudarat, perintah, larangan, dan anjuran... Karena pengertian seperti ini, al-Fâtihah menjadi Induk *Al-Kitâb* sebab di dalamnya terkandung ketiga bagian tersebut. Masalah tauhid terkandung dalam awal surat hingga firman-Nya: *yaum ad-dîn*, masalah hukum terkandung dalam ayat: *iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'în*, dan masalah peringatan terdapat dalam ayat yang berbunyi: *ihdinâ* hingga akhir surat. Dengan demikian, surat ini menjadi induk karena dari situlah semua cabang bermunculan".[5]

Jika bagian-bagian Al-Qur'an tersimpul dalam ketiga bagian ini, dan dari sini hubungan-hubungan antara Surat al-Fâtihah dengan seluruh Al-Qur'an dapat diungkapkan, maka kesimpulan ini pun dapat dipergunakan untuk menafsirkan Surat al-Ikhlâsh yang konon dikatakan sebagai yang sepadan dengan "sepertiga" Al-Qur'an:

> "Oleh karena itu, dikatakan bahwa makna ucapan Nabi Saw: *Qul huwa Allâhu ahad* sama dengan sepertiga Al-Qur'an, artinya sama dalam masalah pahala. Ini merupakan anugerah Allah yang diberikan kepada siapa saja yang Dia kehendaki. Ada yang mengatakan: Sepertiga kandungan Al-Qur'an sebab Al-Qur'an terdiri dari tiga bagian, seperti yang telah kami sebutkan di atas. surat ini memuat bagian tauhid."[6]

Akan tetapi, kita perlu memberikan catatan bahwa hubungan-hubungan umum ini bukan pengganti hubungan-hubungan khusus antara

---

[5] *Ibid.*, hlm. 17.

[6] *Ibid.*

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

dan keputusan perkara. Surat *Saba'* (34) yang mendahului Surat Fâthir diakhiri dengan ayat: *Dan, dihalangi antara mereka dengan apa yang mereka inginkan seperti yang dilakukan terhadap orang-orang yang serupa dengan mereka pada masa dahulu. Sesungguhnya, mereka dahulu dalam keraguan yang mendalam.* Selain itu, di sini dapat juga dipergunakan teks lain apabila ada yang berkeberatan bahwa situasi "keputusan perkara" di sini tidak sama dengan situasi yang ada pada akhir Surat Saba', yaitu "situasi tidak tercapainya apa yang diinginkan orang kafir". Teks tersebut adalah firman Allah: *Maka, kaum yang berlaku aniaya dibasmi, dan segala puji bagi Allah Penguasa Alam.*[13] Tidak dapat disangkal bahwa "membasmi" lebih tajam dalam menunjukkan "ketidaksampaian" sebab kata tersebut berarti menghancurkan eksistensi itu sendiri.

Ada bentuk hubungan lain antarsurat yang tidak memerlukan sejumlah interpretasi seperti itu. Bentuk hubungan ini didasarkan pada adanya semacam hubungan kebahasaan atau pada pengulangan bahasa antara kata yang ada pada akhir surat dengan kata yang ada pada awal surat berikutnya. Termasuk pola yang kedua (pengulangan bahasa) adalah Surat al-Wâqi'ah yang diakhiri dengan perintah bertasbih, dengan Surat al-Hadîd yang diawali dengan tasbih. Termasuk dalam pola pertama (adanya hubungan kebahasaan) adalah hubungan antara dua Surat: al-Kahfi dan al-Isrâ', meskipun hubungan antara kedua surat tersebut terungkap lewat bagian awal kedua surat tersebut, bukan melalui akhir surat pertama dan awal surat kedua seperti pada contoh-contoh sebelumnya, namun disebutkannya tasbih dengan pujian dalam bentuk doa: *Maha Suci Allah dan segala puji bagi Allah,* inilah yang membuat kedua surat tersebut saling berkaitan, di mana Surat al-Isrâ' dimulai dengan firman-Nya: *Maha Suci Zat yang telah memperjalankan hamba-Nya di sebagian malam,* sementara Surat al-Kahfi dimulai dengan: *Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan kepada hamba-Nya Al-Kitab.*

> Sebab, tasbih muncul mendahului tahmid, akan diucapkan sebagai: *Subhâna Allâh wa al-hamdu li Allâh.*[14]

Atas dasar konsep keserupaan antara awal-awal surat, sarjana Al-Qur'an dapat menafsirkan urutan-urutan surat yang dimulai dengan huruf-huruf yang serupa seperti *hâ mîm,* yaitu surat-surat yang disebut dengan nama *hawâmîm.*[15] Lebih dari itu, *munâsabah* antarsurat pendek akan menem-

---

[13] Surat 6: al-An'âm, 245, Surat 39: az-Zumar, 75.

[14] Az-Zarkasyi, *op.cit.*, juz I, hlm. 39.

[15] *Ibid.*, hlm. 260.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

sebab turunnya ayat dengan "bentuk" metaforis yang disimpulkan dari ungkapan mendatangi rumah dari belakang.

Kemungkinan kedua, berkaitan dengan aspek keterkaitan antara dua bagian ayat tersebut, tidak memahami ayat sebagai "perumpamaan" mendatangi rumah dari belakang. Kemungkinan yang kedua memberikan fokusnya pada hubungan teks dengan realitas. Mendatangi rumah dari belakang dianggap sebagai semacam sisipan setelah sebelumnya pembicaraan difokuskan pada masalah "haji", sebagai sanggahan atas pertanyaan mereka tentang bulan sabit, *hilâl*.

> "Ujaran tersebut termasuk sisipan (*istithrâd*), ketika disebutkan bahwa bulan sabit itu merupakan waktu-waktu untuk haji, dan ini merupakan salah satu dari kebiasaan mereka dalam haji. Dalam sebuah hadits disebutkan bahwa sekelompok manusia dari sahabat Anshar ketika melakukan *ihrâm* tak seorang pun di antara mereka yang memasuki pagar, rumah, ataupun tenda melalui pintu. Jika ia orang kota maka ia akan membuat lubang di belakang rumah tempat ia masuk dan keluar atau membuat tangga yang dipergunakan untuk naik ke rumah. Jika ia seorang Badui maka ia akan keluar dari belakang tenda, kemudian dikatakan kepada mereka: 'Sikap keengganannmu untuk lewat pintu sama sekali tidak benar, yang benar adalah orang yang menjauhi apa yang dilarang Allah.' Semestinya, mereka menanyakan masalah ini dan tidak menanyakan perihal bulan sabit. Kasus yang sama dalam memberikan jawaban secara berlebihan adalah sabda Nabi Saw ketika ditanya tentang orang yang berwudhu dengan menggunakan air laut. Beliau bersabda: 'Air laut adalah air yang suci dan menyucikan, bangkainya saja halal.'"[28]

Kemungkinan kedua ini menggiring kita pada pembicaraan tentang hubungan antara *munâsabah* dan "sebab turunnya ayat". Jika sebab turunnya ayat merupakan peristiwa atau kejadian yang direspons oleh teks, baik dengan menolak, menguatkan, atau mengubah maka peristiwa tersebut menjadi landasan bagi ahli fiqh dalam menghasilkan hukum *syar'i* yang dikandung oleh ayat. Jika ayat-ayat yang berbeda-beda berdampingan, tersusun atas dasar hubungan *munâsabah* bukan "sebab-sebab" turunnya, bukankah hal ini dalam beberapa teks menimbulkan ambiguitas yang menyulitkan ahli fiqh untuk mengeluarkan hukum?

Problem di sini adalah problem fiqh yang dilontarkan oleh ulama Al-Qur'an sebagai berikut:

> "Terkadang, beberapa ayat turun menurut sebab-sebab tertentu, masing-masing ayat diletakkan bersama dengan ayat-ayat lain yang bersesuaian

---

[28] *Ibid.*, hlm. 41.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

muanya itu dari sisi Tuhan kami.' Dan, tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal."[2]

"Ayat *muhkam*" dipahami sebagai yang jelas dan nyata, tidak memerlukan *ta'wîl*, sementara "ayat *mutasyâbih*" dipahami sebagai yang "ambigu", membutuhkan *ta'wîl*. Aturan yang disepakati oleh para ulama adalah yang *mutasyâbih* harus dikembalikan ke yang *muhkam*. Maksudnya, tafsir atas "yang ambigu" didasarkan pada "yang jelas". Aturan ini berarti bahwa ulama—meskipun berbeda-berbeda ideologi mengenai persoalan ini dan persoalan-persoalan lainnya—sepakat bahwa yang menjadi kriteria adalah teks itu sendiri. Yang jelas, *muhkam* menjadi "panduan" untuk menafsirkan dan memahami yang ambigu *mutasyâbih*. Bagian-bagian teks saling menafsirkan satu sama lainnya. Seorang *mufassir* tidak dituntut untuk menggunakan kriteria-kriteria eksternal di dalam mengurai dan mencari kejelasan makna teks yang samar. Dalam bahasa kritik sastra, dapat dikatakan bahwa teks mengandung bagian-bagian yang dapat dianggap sebagai "kunci-kunci" semantik yang memungkinkan pembaca dapat memasuki dunia teks, dan menangkap hal-hal yang rahasia dan samar. Bahwa teks memuat yang ambigu dan yang distingsi, merupakan mekanisme teks yang penting untuk mentransfer tindak pembacaan menjadi tindak positif yang dapat memberikan sumbangan dalam memproduksi makna teks. Dengan demikian, memproduksi makna merupakan tindakan bersama antara teks dan pembaca, dan karenanya tindakan tersebut berubah-ubah menurut jumlah pembaca pada satu sisi, dan menurut "situasi" pembacaan pada sisi lain.

Dalam buku lain kami telah membicarakan perselisihan ulama mengenai "*al-Muhkam* dan *al-Mutasyâbih*" dari sudut pandang *ta'wîl*.[3] Di sini kami hanya memberikan fokus perhatian pada bagaimana ulama kuno memahami mekanisme teks dalam memproduksi makna melalui dialektika "*al-Ghumûdh* dan *al-Wudhûh*". Oleh karena itu, berbagai macam aspek yang dijadikan sarana oleh mereka untuk memahami mekanisme tersebut harus diulas, yaitu aspek-aspek yang membentuk sejumlah ilmu Al-Qur'an selain ilmu *al-Muhkam* dan *al-Mutasyâbih*.

A. Yang Tersurat dan Tersirat

Dalam membicarakan hubungan antara sisi tersurat teks dengan sisi tersiratnya, yang muncul dari sisi tersurat, ulama kuno nyaris meng-

---

[2] Surat 3: Âli 'Imrân, 7.

[3] Lihat *Al-Ittijâh al-'Aqli fî at-Tafsîr*, hlm. 141—146, 164—190.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

B. *Mujmal*

Posisi *mujmal* terhadap *nash* berada dalam kutub lain, yaitu kutub ambigu (*ghumûdh*), seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Contoh yang diberikan ini adalah firman-Nya: " ولا يضار كاتب ولا شهيد ". Struktur firman ini mengandung dua kemungkinan bacaan, dan karenanya mengandung dua pengertian, yaitu pertama, kata *yudhârra* mengikuti bentuk aktif (*yudhâriru*), dan mengikuti bentuk pasif (*yudhâraru*). Kedua bentuk bacaan tersebut dimungkinkan oleh struktur ayat tersebut. Akan tetapi, yang harus diperhatikan adalah bahwa *ijmal* di sini merupakan bentuk ambiguitas yang membuat teks menerima dua interpretasi yang tidak bertentangan, baik itu larangan kepada penulis dan saksi untuk tidak menyulitkan pihak yang benar, ataupun pihak yang benar hendaknya jangan menyulitkan penulis dan saksi. Yang pasti bahwa ayat tersebut merupakan larangan mencatat transaksi utang yang menyebabkan kesulitan (*mudharat*). Jika *ijmal* di sini muncul karena bentuk morfologis (*sharf*) kata kerja maka para ulama menyebutkan bentuk-bentuk *ijmal* yang melahirkan ambiguitas, seperti *isytirâk* (kata bermakna lebih dari satu), *hadzf* (penghilangan kata), *ikhtilâf marji' ad-dhamîr* (perbedaan acuan kata ganti), kemungkinan *'athaf* dan *isti'nâf* (kata sambung atau bukan), *gharâbah* (kata asing), *nudrah al-isti'mâl* (kata yang jarang digunakan dalam struktur bahasa), *at-taqdîm wa ta'khîr* (mendahulukan dan mengakhirkan), *qalb al-manqûl* (mengganti kata yang sudah umum), dan *at-takrîr al-qâthi'u li wasli al-kalâm* (pengulangan yang menjadikan hubungan kalimat terputus). Bentuk-bentuk ini merupakan gejala bahasa dan stilistika yang ada dalam teks Al-Qur'an.[9]

Ulama menunjukkan beberapa contoh kata-kata "asing" yang maknanya samar bagi generasi pertama kaum muslimin:

> "Abu Ubaidah dalam kitab *Al-Fadhâ'il* meriwayatkan dari Ibrahim at-Taimi bahwa Abu Bakar ash-Shiddiq pernah ditanya tentang firman Allah yang berbunyi *wa fâkihatan wa abbâ*, ia menjawab: 'Langit manakah yang akan memayungiku dan bumi manakah yang dapat aku injaki kalau aku sampai mengatakan apa yang tidak aku ketahui mengenai Kitab Allah.' Ia meriwayatkan dari Anas bahwa Umar bin Khattab membaca di atas mimbar ayat yang berbunyi *wa fâkihatan wa abbâ*. Kemudian, ia berkata: 'Kata *fâkihatan* ini kami kenal, namun apa arti *abbâ*?' Kemudian, ia sadar dan berkata: 'Sebenarnya, ini merupakan pemaksaan, hai Umar.'
>
> Diriwayatkan melalui Mujahid, ia meriwayatkan dari Ibnu Abbas, ia berkata: 'Dulu saya tidak mengetahui apa arti *fâthir as-samâwât*, sampai saya di-

[9] As-Suyuthi, *op.cit.*, Juz II, hlm. 18.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

"Dan, ingatlah ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang telah diberi kitab, yaitu: 'Hendaklah kamu menerangkan isi kitab itu pada manusia, dan janganlah kamu menyembunyikannya,' lalu mereka melemparkan janji itu ke belakang punggung mereka dan mereka menukarnya dengan harga yang murah. Amatlah buruk pertukaran yang mereka terima. Janganlah sekali-kali kamu menyangka bahwa orang-orang yang gembira dengan apa yang telah mereka kerjakan dan mereka suka supaya dipuji terhadap perbuatan yang belum mereka kerjakan, janganlah kamu menyangka bahwa mereka terlepas dari siksa, dan bagi mereka siksa yang pedih."[2]

Makna ayat ini sulit dipecahkan oleh Marwan bin Hakam sehingga ia bertanya kepada Ibnu Abbas:

"Kalau memang setiap orang gembira dengan apa yang dikerjakannya dan ingin dipuji dengan apa yang belum dikerjakannya, akan disiksa, niscaya kita semua akan disiksa. Ibnu Abbas kemudian berkata: Ayat ini diturunkan berkenaan dengan ahli kitab... Mereka pernah ditanya oleh Nabi Saw mengenai sesuatu hal, namun mereka menyembunyikannya bahkan memberitahukan lainnya. Kemudian, mereka menjauhi Nabi Saw dengan sikap memperlihatkan seolah-olah mereka telah memberitahukan kepada Nabi Saw apa yang ditanyakan kepada mereka. Mereka kemudian merasa terpuji dengan sikap mereka itu dan merasa gembira dengan sikapnya; menyembunyikan apa yang ditanyakan Nabi kepada mereka."[3]

Makna ucapan Ibnu Abbas bahwa ayat tersebut diturunkan berkenaan dengan ahli kitab, bukan berarti bahwa ia menjadikan makna ayat tersebut sebagai makna yang khusus, tetapi tujuan di balik penuturan *asbâb an-nuzûl*-nya adalah mengungkapkan makna teks dengan kembali pada konteksnya yang lebih luas. Makna yang dapat diambil adalah bahwa kecaman ditujukan pada sikap mereka yang merasa senang melihat orang lain mendapatkan kebathilan, dan juga senang dipuji karena kebathilan tersebut. Orang-orang Yahudi telah berdusta kepada Muhammad. Dan, di balik kebohongan tersebut mereka berhasil mewujudkan dua tujuan sekaligus: Mereka merasa gembira karena berhasil memperdayakan nabi, dan mendapatkan pujian lantaran sesuatu yang sebenarnya tidak pernah mereka lakukan. Makna ini tentunya memerlukan pengetahuan tentang sebab turunnya ayat. Meskipun demikian, makna ini tetap bersifat umum, tidak terpaku pada sebab turunnya ayat:

---

[2] Surat 3: Âli 'Imrân, 187—188.

[3] Az-Zarkasyi, *op.cit.*, Juz I, hlm. 27.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

pada tataran alam gaib dan *malakût*, maksudnya pada tataran rohani, sebab tidak ada perubahan, pengalihan, atau pembalikan yang terjadi pada bentuk dan kodrat manusia, yang mengalami perubahan hanya hati. Jika hati merupakan alam ruh dan *malakût* dalam badan manusia yang terkait dengan alam nyata maka perubahan *malakût* dan rohani ini patut disebut dengan perubahan. Pengetahuan mengenai Allah, zat, sifat, dan perbuatan-Nya, patut disebut, secara hakiki, dengan kibrit merah. Oleh karena "yaqut merah" merupakan benda yang paling berharga maka yaqut merah mengacu pada ilmu tentang zat Ilahi, kemudian diikuti oleh pengetahuan tentang sifat yang merupakan "yaqut ungu", dan kemudian diikuti oleh pengetahuan mengenai perbuatan yang merupakan "yaqut kuning".[43]

Hubungan "kebalikan dan konversi" ini, antara tanda dengan petanda, tidak bersifat konversi-arbitrer, tetapi bersifat otomatis, yang muncul dari makna bersama yang ditemukan antara tanda dengan petanda. Makna "kibrit merah" adalah kebalikan dan konversi(nya). Makna ma'rifat juga kebalikan dan konversi(nya). Dengan demikian, kita berhadapan dengan berbagai macam ungkapan yang makna dan pengertiannya berpangkal pada satu dasar. Jika dunia "ide" terkait dengan alam gaib dan *malakût*, sementara ungkapan-ungkapan (bahasa) terkait dengan alam nyata maka ide merupakan dasar, dan ide-ide yang diacu dalam alam gaib dan *malakût* lebih tepat untuk disebut sebagai ungkapan-ungkapan yang menunjuk sejenisnya di alam nyata. Ini merupakan pengertian dari ucapan al-Ghazali: "sebutan ini dengan pengertian tersebut adalah lebih tepat". Sebutan 'kibrit merah' lebih tepat ditujukan pada pengetahuan mengenai Allah daripada sejenisnya pada dunia kimia. Yang lebih pantas untuk dipertimbangkan adalah membalik dan mengkonversi hati, bukan membalik benda yang fana dan dapat lenyap."

Oleh karena itu, wajar apabila klasifikasi al-Ghazali terhadap ilmu-ilmu Al-Qur'an, dengan menggunakan dualisme kulit dan inti atau cangkang dan mutiara, bersifat *haqiqi-literer*, paling tidak dari sudut pandangannya. Dan, wajar pula apabila pemakaian *kibrit ahmar* (belerang merah), *yaqût*, *durar* (mutiara), *zabarjud* (batu permata), *'anbar* (minyak wangi), *'ûd* (kayu gaharu), *tiryâq* (obat penawar racun) dan *misik*, non-alegoris atau non-metaforis. Semua perumpamaan ini, atau tepatnya makna-makna, menunjuk secara langsung pada hakikat-hakikat Al-Qur'an, sementara acuannya pada muatan dunia materi bersifat representatif tidak langsung, yaitu bersifat alegoris atau metaforis.

---

[43] *Ibid.*, hlm. 10.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

"Nabi Saw bersabda: "*Kebanyakan penduduk surga adalah orang tolol, sementara tempat yang tinggi hanya milik orang-orang yang berakal.*"[52]

Dengan demikian, tujuan yang ingin diraih oleh muslim awam adalah sampai ke "surga" inderawi dengan segala kenikmatan inderawi yang tersedia, makanan, minuman, dan wanita, sementara sufi yang ahli *ma'rifat* melampaui batas-batas ini, menembus kenikmatan lainnya yang tidak dapat dibandingkan dengan kenikmatan surga inderawi. Ia merasakan nikmat dalam surga ginostik. Ia menikmati kenikmatan memandang Allah dan melihat hakikat yang tiada henti. Betapa sangat jauh perbedaan antara kenikmatan yang ini dengan yang itu, antara surga ini dengan itu. Ahli *ma'rifat* di surga *ma'rifat*-nya melihat orang awam menikmati surga inderawinya bagaikan orang dewasa melihat anak-anak yang suka bermain. Dengan ungkapan lain, al-Ghazali dapat dikatakn mengulangi apa yang pernah dikatakan oleh Rabi'ah al-Adawiyyah ketika ia mendengar seseorang membaca Al-Qur'an, "*Sesungguhnya, penduduk surga pada saat itu bersenang-senang dalam kesibukan*" (Surat Yâsîn, 55). Rabi'ah heran mendengar mereka yang disibukkan dengan kenikmatan surga hingga lalai Allah. Al-Ghazali mengatakan:

"Ketahuilah, bahwa andaikata muncul dalam dirimu rasa rindu untuk bertemu dengan Allah, dan ambisi untuk mengetahui kebesaran-Nya, secara lebih meyakinkan dan lebih kuat daripada nalurimu untuk makan dan menikah, maka berarti engkau memilih surga *ma'rifat* dan tamannya daripada surga tempat engkau melampiaskan naluri inderawi. Ketahuilah, bahwa ambisi ini diciptakan untuk ahli *ma'rifat*, bukan untuk Anda, sebagaimana ambisi kedudukan diciptakan (untuk orang dewasa), tidak untuk anak-anak. Anak-anak hanya memiliki keinginan bermain saja. Engkau merasa heran dengan anak-anak yang tenggelam dalam kenikmatan bermain dan tidak memikirkan kenikmatan kedudukan. Ahli *ma'rifat* merasa heran terhadap engkau yang tenggelam dalam kenikmatan kedudukan dan jabatan sebab dunia dengan segala isinya bagi ahli *ma'rifat* hanyalah sia-sia dan mainan. Oleh karena ambisi ini diciptakan untuk ahli *ma'rifat* maka rasa nikmat mereka terhadap *ma'rifat* sejauh mana ambisi mereka. Antara kenikmatan ini dengan kenikmatan naluri inderawi tidak dapat diperbandingkan sebab kenikmatan ini tidak mengenal sirna dan bosan, bahkan semakin bertambah dan meningkat seiring dengan bertambahnya *ma'rifat* dan kerinduan terhadapnya (*ma'rifat*). Hal ini berbeda dengan bentuk ambisi-ambisi lainnya. Hanya saja, ambisi ini diciptakan dalam diri manusia setelah *baligh* (dewasa), maksudnya setelah mencapai tingkat kedewasaan. Orang yang dalam dirinya tidak ada ambisi ini berarti ia mungkin anak-anak yang belum sempurna *fitrah*-nya untuk menerima ambisi-ambisi

[52] *Ibid.*, 49.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

(وإياك نستعين)

Menunjuk pada upaya menyucikan diri dari kemusyrikan dan mengandalkan daya dan kekuatan (sendiri). Telah kami sebutkan bahwa aspek *shirâth mustaqîm* ada dua, salah satunya penyucian dengan menegasikan segala yang tidak pantas. Kedua, upaya menghias diri dengan mengupayakan apa yang selayaknya. Keduanya dimuat oleh dua kalimat dari Surat al-Fâtihah.

(اهدنا الصراط المستقيم)

Permohonan dan doa. Ini merupakan inti ibadah... Ini mengingatkan bahwa manusia membutuhkan doa dan harapan kepada Allah. Ini merupakan inti kehambaan. Ini juga mengingatkan bahwa kebutuhan manusia yang paling penting adalah hidayah ke *shirâth mustaqîm*, sebab hanya dengan inilah upaya *sulûk* menuju Allah dapat dilakukan sebagaimana yang telah disinggung.

(صراط الذين أنعمت عليهم)

Hingga akhir surat, merupakan peringatan akan nikmat-Nya terhadap para wali-Nya, dan kemurkaan-Nya atas musuh-musuh-Nya. Peringatan dimaksudkan untuk menumbuhkan rasa senang dan takut di lubuk hati. Telah kami sebutkan bahwa kisah-kisah para nabi dan musuh merupakan dua bagian penting dari Al-Qur'an. Al-Fâtihah memuat delapan bagian dari sepuluh bagian: zat, sifat, perbuatan, hari kiamat, *shirâth mustaqîm* dengan dua aspeknya, yaitu penyucian dan penghiasan, nikmat terhadap para wali, dan murka terhadap musuh. Hanya ada dua bagian yang tidak ada, yaitu bantahan terhadap orang kafir dengan argumen dan hukum-hukum ahli fiqh. Keduanya merupakan sumber munculnya ilmu *kalâm* dan ilmu fiqh. Dengan demikian, jelas bahwa keduanya berada di bagian akhir peringkat ilmu-ilmu agama. Keduanya didahului (didasari) oleh kecintaan kepada harta dan jabatan.[64]

Demikianlah, dalam rangka menegaskan makna literer bahwa Surat al-Fâtihah merupakan surat paling utama dalam Al-Qur'an, Al-Ghazali tidak hanya memperluas enam bagian Al-Qur'an menjadi sepuluh. Lebih dari itu ia harus men-*ta'wîl* makna ayat-ayat agar masing-masing ayat dapat menunjuk pada salah satu dari sepuluh jenis tersebut. Yang menarik perhatian bahwa al-Ghazali menjadikan *Alhamdu* sebagai dasar bagi *shirâth mustaqîm*. Ini didasarkan pada konsepsi sufinya terhadap iman praktis bahwa keimanan didasarkan pada dua landasan, pertama sabar, kedua syukur. Yang patut diperhatikan pula adalah permohonan *Iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'în* berubah menjadi ekspresi tentang *shirâth mustaqîm* pula dengan kedua aspeknya, yaitu penyucian, *tazkiyyah*, dan penghiasan,

[64] *Ibid.*, hlm. 42—43.

Bahan dengan hak cipta

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ma'rifatullah (pengetahuan mengenai Allah *Ta'ala*), kemudian menjalani *sulûk* menuju kepada-Nya. Persoalan akhirat cukup diimani begitu saja sebab masalah ini bagi yang mengetahui dan taat ada hari akhir yang membahagiakan, sementara bagi yang mengingkari dan durhaka ada hari akhir yang menyengsarakan. Pengetahuan mengenai detil-detil hal itu tidak termasuk persyaratan menjalankan *sulûk*, semua itu hanya untuk menambah besar rasa rindu dan berhati-hati."[68]

Demikianlah, teks terpecah menjadi yang penting dan kurang penting, menjadi dasar, tambahan dan penyempurnaan. Pembatasan yang dilakukan al-Ghazali hanya pada ayat-ayat Al-Qur'an yang termasuk permata dan mutiara, menyebabkan 16 surat secara penuh terpinggirkan. Surat-surat tersebut—menurut konsepsi ini—dianggap sebagai tambahan yang tidak memuat dasar-dasar walau dengan isyarat sekalipun. Dari sisi lain, persentase ayat-ayat yang menunjukkan dasar-dasar yang penting dalam Al-Qur'an tidak sampai seperempat dari keseluruhan ayat Al-Qur'an.

Tidak disangsikan bahwa kelemahan konsep ini terletak pada seluruh proyek (agenda) al-Ghazali, yaitu agenda membalikkan—sebagaimana telah disinggung—segala sesuatu, mulai dari wujud (*being*) dan berakhir pada teks. Cukuplah kalau dikatakan bahwa agenda tersebut adalah mengubah teks menjadi sejumlah misteri yang amat sukar, yang signifikansi dan nilainya bertingkatan. Cukup dikatakan bahwa konsep-konsep al-Ghazali, seluruhnya, meskipun setelah itu diterima secara luas, bertentangan dengan tujuan-tujuan dasar wahyu sekaligus syari'at. Kemasyhuran dan sambutan secara luas terhadap pemikiran al-Ghazali oleh generasi-generasi setelahnya hingga sistem pemikirannya benar-benar mendominasi wacana agama yang dominan, yang perlu dianalisis dan diinterpretasikan kembali. Di sini, kami cukup mengatakan bahwa salah satu sebab yang menjadikan masyhur, terletak pada dualisme sistem pemikiran yang dilontarkan al-Ghazali, pada satu sisi ia menyuguhkan kepada masyarakat awam sarana keselamatan melalui *sulûk* menuju akhirat, dan pada sisi lain menyuguhkan kepada kelompok dominan—para penguasa dan raja—ideologi sistem Asy'arian dengan segala sistem pembenaran dan sinkritisismenya. Namun, di sini bukan tempatnya untuk membicarakan itu semua. Sistem pemikiran al-Ghazali dapat menjadi hegemoni dan dominan karena pada saat realitas sosial politik dunia Islam mengalami disintegrasi di antara kelompok-kelompok umat, yaitu disintegrasi yang tidak dapat dihentikan oleh pertentangan yang sebenarnya, sosiologis atau intelektual, sebab disintegrasi ini dibarengi dengan dominasi kolonialis-

---

[68] *Ibid.*, hlm. 167.

Bahan dengan hak cipta

Al-Qur'an sebagai sebuah teks, dapat ditafsirkan secara terbuka (plural), maka wajar bila dalam setiap rentang waktu tertentu terjadi pergulatan penafsiran yang beraneka ragam.

Buku ini merupakan salah satu sayap penafsiran radikal yang menolak Al-Qur'an didekati secara dogmatis-ideologis. Sebagai sanggahannya, penulis melakukan pembongkaran atas Konsep Teks dan Wahyu melalui metode analisis teks. Dengan pembongkaran ini, kajian atas Al-Qur'an menjadi semakin menarik, merangsang perdebatan ini melahirkan konsep baru yang radikal terhadap eksistensi Al-Qur'an, sebagaimana semangat revolusioner-radikal penulis yang merekomendasikan perlunya pembacaan ulang secara serius atas ilmu-ilmu Al-Qur'an dan sekaligus melakukan kritik atasnya.

ISBN 979-8966-27-9
9 789798 966279

Bahan dengan hak cipta